بيير داردو
كريستيان لافال

المركز القومي للترجمة

المشاع

مقال عن الثورة في القرن الحادي والعشرين

ترجمة
ابتسام محمد إبراهيم نجيب

3302

بيير داردو
كريستيان لافال
المشاع
مقال عن الثورة في القرن الحادي والعشرين
3302



في جميع أنحاء العالم، تعارض العديد من الحركات احتكار القلة للموارد الطبيعية، والمساحات والخدمات العامة، والمعارف وشبكات التواصل. تطالب هذه النضالات بالاحتياج ذاته، وترتكز جميعها على مبدأ واحد: المشاع. يبين بيير داردو وكريستيان لافال لماذا يُفرض هذا المبدأ اليوم بكونه المصطلح المركزي للبديل السياسي للقرن الحادي والعشرين: إنه يربط بين النضال ضد الرأسمالية والإيكولوجيا السياسية عن طريق المطالبة "بالمشاعات" في مقابل الأشكال الجديدة لملكية الدولة والملكية الخاصة ؛ إنه يصل بين النضالات العملية والبحث عن الحكومة الجماعية للموارد الطبيعية أو المعلوماتية؛ ويحدد الأشكال الديمقراطية الجديدة التي تطمح إلى خلافة التمثيل السياسي واحتكار الأحزاب.

هذا الظهور للمشاع على نطاق الحراك يطالب بالتوضيح في الفكر. يختلف المعنى الحالي للمشاع عن الاستخدامات القديمة المتعددة لهذا المصطلح، سواء الفلسفية، القانونية أو اللاهوتية: الصالح الأعظم للمدينة، عالمية الجوهر، خاصية جوهرية في بعض الأشياء، عندما لا يشير إلى الغاية التي يسعى إليها الخلق الإلهي. ولكن يوجد خيط آخر يربط بين المشاع ونشاط الأفراد في حد ذاتهم ولا يربط بينه وبين جوهر الرجال أو طبيعة الأشياء: فقط ممارسة نشاط المشاركة هو ما يستطيع أن يقرر ما هو "المشاع"، والاحتفاظ ببعض الأشياء للاستخدام المشترك، وإنتاج قواعد قادرة على إلزام الأفراد. بهذا المعنى: ينادي المشاع إلى تأسيس جديد للمجتمع بنفسه: ثورة.

تصميم الغلاف: هاني الشناوي


mohamed khatab

المشاع

مقال عن الثورة فى القرن الحادى والعشرين

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: كرمة سامى

- العدد: 3302
- المشاع: مقال عن الثورة فى القرن الحادى والعشرين
- بيير داردو، وكريستيان لافال
- ابتسام محمد إبراهيم نجيب
- الطبعة الأولى 2021
- التصحيح اللغوى: مبروك يونس
- المشرف على الإنتاج: حسن كامل

هذه ترجمة كتاب:

Commun
Essai sur la Révolution au XXI Siècle
Par: Pierre DARDOT et Christian LAVAL

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

المشـــاع

مقال عن الثورة فى القرن الحادى والعشرين

تـــألـــيـــف : بـيـيـــــــــــــر داردو

كـــريـــســـتـــيـــان لافـــال

تـــرجـــمـــة : ابتسام محمد إبراهيم نجيب



2021

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

داردو، بيير
المشاع: مقال عن الثورة فى القرن الحادى والعشرين / تأليف بيير داردو ، كريستيان لافال؛ ترجمة ابتسام محمد إبراهيم.- القاهرة: وزارة الثقافة، المركز القومى للترجمة، ٢٠٢١
٨١٢ ص ٢٤ سم
١ - الرأسمالية .
(أ) لافال، كريستيان (مؤلف مشارك)
(ب) إبراهيم ، ابتسام محمد (مترجم)
(ج) العنوان ٣٣٠,١٢٢

رقم الإيداع ٢٠٣٥٩ / ٢٠٢١
الترقيم الدولى: 6-1977-92-977-978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات



الشكــر

تدين أفكارنا عن مبدأ المشاع بالكثير لجميع من اشتركوا فى الأعمال الجماعية لمجموعة الدراسات والبحث "التساؤل عن ماركس" **Question Marx** وإلى ندوة "من العام إلى المشترك" فى إطار الكلية الدولية للفلسفة والمركز الاقتصادى للسوربون بين ٢٠١٠ و ٢٠١٢، والتى استضفناها بالاشتراك مع أنطونيو نيجرى وكارلو فيرسيلون.

إننا نشكر كل من اقترح مساهمات فى حلقات العمل الخاصة بنا والمشاركين فى المناقشات العامة التى نظمناها، وخاصةً: فيليب إيجران، لوران بارونيان، سعيد بن موفوق، آلن بيرتو، إيف بونان، فيليب شانيال، جوزيه شاتروسا، فرونسوا شيسنيه، سيرج كوسيرون، ناتالى كوست، توماس كوترو، باتريك ديوإيد، جون ميشيل دروفون، فرونسوا دوشون، جورجيو جريزوتى، نيكولا جيبو، لوران جون بيير، ماتيو ليونار، آن لوسترات، دانيال لينهار، ألبرتو لوكاريللى، جيسون فرانسيس ماك جيمسى، إريك مارتان، أوجو ماتيى، جون مارى مونييه، الموهوب موحود، جابرييل نادو-دوبوا، باولو نابولى، جورج نوفوا، برنارد بولريه، جيروم بيليس، باسكال بوتى، فريديريك بييرو، فرانك بوبو، آن كوريان، جوديث ريفيل، حسين صادغى، كريستوف شنايدر، أندريه ستيديل، فرحات طايلان، برونو تيريه، أوليفيه واينستاين.

كما نشكر كل من كان عنصرًا أساسيًّا فى عملية التوثيق وخاصةً جيل كاندار، جيى درو، لويز كاتز، جون لويس لافيل، أليكسيس بوليتيه، بيير سوفيتر وفالونتان شابيلينك. ولا ننسى كورين وتييرى ريشو، الذين يعتقدون أن المهنة القديمة والنبيلة لصناعة النبيذ هى من فنون المشاع.

ندين كثيرًا فى الانتهاء من هذا الكتاب إلى محررنا ريمى تولوز، الذى ساندنا منذ البداية دون كلل والذى قدم لنا الكثير من النصائح التى جعلت حججنا واضحة بالقدر الكافى.

كما نشكر مجددنا زوجاتنا، آن داردو وإيفيلين ميزيانى لافال، لمساندتنا، ولثقتهم وآرائهم القيمة بالنسبة إلينا.

مشاع الليل والنهار - مشاع الأرض والمياه،
مزرعتكم - عملكم، مهنتكم، انشغالكم،
الحكمة الديمقراطية فى الأسفل كقاعدة
صلبة للجميع.

والت ويتمان، "المكان المشترك"،
أوراق العشب

إشعار لغير الشيوعيين:
كل شىء مشاع، حتى الله

شارل بودلير، "قلبى المفتوح على مصرعيه، "ص١٦"

قال مالاش: "لا أملك ما هو مشترك
مع ذاتى". ولكم، ماذا سيكون؟

أليكسيس بيلوتييه
الأفكار غير المنشورة والمناقشة لملاش

مقدمة

المشاع، مفهوم سياسى

يبدو المستقبل مستعصيًا علينا. نحن نعيش فى هذه اللحظة الغريبة، المقلقة واليائسة، حيث لا شيء يبدو ممكنًا. السبب ليس غامضًا، ولا يعود إلى نوع من أنواع الأبدية الرأسمالية، بل لأن هذه الأخيرة لم تجد أمامها قوة كافية لردعها. لا تزال الرأسمالية تنشر منطقها العنيد، بالرغم من أنها تظهر كل يوم عجزها الهائل عن التوصل إلى حل للأزمات والكوارث التى تولدها. بل يبدو أنها تحكم قبضتها على المجتمع كلما انكشفت عنها عواقبها. أصبحت البيروقراطية العامة، والأحزاب "الديمقراطية التمثيلية"، والخبراء منغلقين بشكل متزايد فى القيود النظرية والأجهزة العملية التى لا يستطيعون الفكاك منها. إن انهيار ما قد مثل بديلاً اشتراكيا منذ منتصف القرن التاسع عشر، والذى سمح باحتواء أو تصليح بعض الآثار المدمرة للرأسمالية، زاد من شعور أن العمل السياسى الفعال بات مستحيلاً أو عاجزًا. سقوط الدولة الشيوعية، تساقط نيوليبرالى لما لا يستحق حتى أن يطلق عليه "الديمقراطية الاجتماعية"، انشقاق جزء كبير من اليسار الغربى، ضعف الأجور المنظمة، ازدياد الكراهية تجاه الأجانب وللقومية، كلها عوامل تؤدى إلى التساؤل عما إذا كان لايزال

هناك قوى اجتماعية، ونماذج بديلة، وأساليب للتنظيم ومفاهيم يمكنها أن تسمح بأن نأمل بما بعد الرأسمالية.

مأساة اللا مشاع

أصبح الوضع الذى يُفرض على الإنسانية غير محتمل أكثر فأكثر. لم يتم التعبير عن "روح الرأسمالية" الحقيقية إلا من خلال التعبير المنسوب للويس الخامس عشر **Louis XV**: "أنا وبعدى الطوفان[١]".

من خلال الإنتاج الدائم على نطاق واسع لشروط توسعها، أصبحت الرأسمالية فى طريقها لتدمير ظروف المعيشة على الكوكب وتدمير البشر لبعضهم البعض[٢]. إلا أن دفع الرأسمالية كان يتم إلى حد ما من خلال سياسات إعادة التوزيع والسياسات الاجتماعية من بعد الحرب العالمية الثانية مما أدى إلى، أو هذا ما اعتقدوه، إلى عودة الكوارث الاجتماعية والسياسية والعسكرية التى أنتجتها منذ القرن التاسع عشر. استطاعت النيوليبرالية فى الثمانينيات، بمساعدة مجموعة من السياسات العامة، فرض طريق مخالف تمامًا عن طريق فرض منطق المنافسة على المجتمع ككل.

نتج عن هذا نظام معايير جديد يسيطر على أنشطة العمل، والسلوكيات، والأرواح نفسها. هذا النظام ينفذ المنافسة العامة، فهو يرتب العلاقة مع الذات

(1) *Cf.* Michael LOWY, *Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une Nuits, Paris, 2011.

(2) Isabelle STENGERS, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2010.

ومع الآخرين عن طريق التفوق على الذات و الأداء غير المحدود. لا يولد نظام المنافسة هذا بشكل تلقائى بداخل كل واحد منا كمنتج طبيعى للمخ، فهو ليس بيولوجيًّا، بل هو تأثير لسياسة متعمدة. فمن خلال المساعدة النشطة للدولة يقوم التراكم اللا محدود لرأس المال بترتيب تحول المجتمعات والعلاقات الاجتماعية والذاتية بطريقة متزايدة وسريعة. نحن فى زمن الرأسمالية–العالمية **cosmo-capitalism**، والتى، بعيدًا عن مجال العمل، تخضع المؤسسات والأنشطة والحياة لمنطق معيارى عام يعيد تشكيلها وإعادة توجيهها وفقا لأهداف وإيقاعات تراكم رأس المال. إن هذا النظام من المعايير هو ما يؤجج اليوم الحرب الاقتصادية واسعة النطاق، وهو ما يدعم القدرة المالية للسوق، ويولد أوجه عدم المساواة المتزايدة والضعف الاجتماعى عند الأغلبية مما يسرع من الخروج من الديمقراطية[١].

بل هو أيضًا هذا المنطق الذى يعجل بالأزمة البيئية. فقد تحول الكل، فى الرأسمالية النيوليبرالية، إلى "عدو للطبيعة"، وفقًا لمقولة جويل كوفيل **Joel**[٢] **Kovel**. منذ سنوات، أصدر برنامج الأمم المتحدة الإنمائى **UNDP** والفريق الحكومى الدولى المعنى بتغير المناخ **GIEC** عدد من التقارير التى تبين أن الاحتباس الحرارى هو المشكلة الأكثر أهمية والأكثر إلحاحًا في مواجهة الإنسانية[٣]. أولًا، ستتحمل الشعوب الأكثر فقرًا وطأة الاحتباس الحرارى،

---

(١) نشير هنا إلى أحد كتاباتنا السابقة، *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2010.

(2) Joel KOVEL, *The Enemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World?* , Zed Books, New York, 2002.

(٣) برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، "تقرير عالمى عن التطور البشرى 2008/ 2007. النضال ضد التغير المناخى: حتمية تضامن عالم مفكك".

وبحلول منتصف القرن الحادى والعشرين سيتعين على جميع الأجيال الجديدة المولودة فى ذلك الوقت أن تعانى من الاضطرابات المناخية. فى كتابه شديد الوضوح "حروب المناخ" **Les Guerres du Climat**، يؤكد هارلد ويلزر **Harald Welzer** أن "الإحتباس الحرارى يفاقم من التفاوتات العالمية بين ظروف المعيشة والبقاء على الحياة؛ حيث إنه يصيب المجتمعات بأشكال متعددة"، ويتوقع أن القرن الواحد والعشرين سيرى "ليس فقط التوترات الناشئة على الحق فى المياه أو الاستثمار، وإنما حروب حقيقية من أجل الموارد"[1].

إن الأزمة الإيكولوجية ليست هى الوحيدة التي تؤثر على مصير سكان العالم، بل سيكون من الخطورة أن نعتقد أن حالة المناخ الطارئة هى وحدها مايستدعى التعبئة العامة فى الوقت الذى يمكن فيه للشركات والطبقات المهيمنة والدول، كما لو لم يحدث شيء، مواصلة الصراع من أجل الحصول على أقصى قدر من الثروة، ومن السلطة والهيبة، كالعادة. ولكن لاشك أن هذه الأزمة هى الأكثر دلالة عن المآزق التى نواجهها بالمقارنة بباقى الأزمات. لن يكون العالم محميا من خلال إنشاء نوع من احتياطى "الموارد الطبيعية المشتركة" (الأرض، الماء، الهواء، الغابات) الذى يتم الاحتفاظ به بأعجوبة ضد التوسع اللا محدود للرأسمالية. تتفاعل جميع الأنشطة والمناطق. ومن ثم فالمسألة ليست حماية "الموارد" الأساسية للبقاء على قيد الحياة وإنما تكمن فى إحداث تحول جذرى فى الاقتصاد والمجتمع عن طريق الإطاحة بنظام المعايير الذى يهدد اليوم بشكل مباشر الإنسانية والطبيعة. وهذا ما توصل إليه جميع من يرون أن الإيكولوجيا السياسية الناتجة لا يمكن إلا أن تكون مناهضة

(1) Harold WELZER, *Les Guerres du Climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle*, Gallimard, Paris, 2009, p.13.

جذرية للرأسمالية[1]. فكيف أن الكارثة التى أعلنت عنها السلطات العلمية لا تؤدى، بصرف النظر عن الأقلية، إلى التعبئة المنتظرة؟ فإن التشخيص شديد الخطورة الذى يقوم به اليوم برنامج الأمم المتحدة الإنمائى والهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ والعديد من المؤسسات يثير مسألة شروط العمل الجماعى للاستجابة لحالة الطوارئ المناخية. ولا تقدم لا الشركات ولا الدول الإجابات التى تسمح بمواجهة الإجراءات المتخذة. الفشل المتكرر لمؤتمرات القمم بشأن تغيير المناخ إنما يوضح انغلاق القادة الاقتصاديين والسياسيين فى منطق المنافسة العالمية.

إن فكرة المصير المشترك للإنسانية نادرًا ما تُطرح، حيث إن مسارات التعاون الذى لا غنى عنه دائمًا ما تكون مسدودة. فنحن فى الواقع نعيش مأساة غير المشترك.

هذه المأساة لا تأتى من واقع أن الإنسانية تجهل ما هى بصدده، وإنما تعود لاحتكارها من قِبل المجموعات الاقتصادية والطبقات الاجتماعية والسياسية التى ترغب، دون التخلى عن سلطتها وامتيازاتها، فى إطالة أمد ممارسة سيطرتها من خلال الحفاظ على الحرب الاقتصادية، ابتزاز البطالة، والخوف من الأجانب. المأزق الذى نوجد فيه يشهد على نزع السلاح السياسى من المجتمعات. ففى نفس الوقت الذى ندفع فيه ثمن الرأسمالية، نخضع للإضعاف الكبير "للديمقراطية" بما معناه الوسائل القليلة، مهما كانت محدودة ونادرة، والتى يمكن بها احتواء المنطق الاقتصادى السائد، والحفاظ

(1) *Cf.* John BELLAMY FOSTER, "Ecology against Capitalism", *Monthly Review*, vol. 53, n5, octobre 2001.

على مساحات معيشة غير سوقية، ودعم المؤسسات القائمة على مبادئ أخرى غير مبادئ الربح، لتصحيح أو تخفيف آثار "قانون المنافسة العالمية". إن "المسئولين السياسيين" الذين يتناوبون قد فقدوا اليوم كثيرًا من حرية العمل فى مواجهة السلطات الاقتصادية التى شجعوها وعززوها بأنفسهم. فإن صعود القومية وكراهية الأجانب والجنون الأمنى هو نتيجة مباشرة لتبعية الدولة التى تتمثل وظيفتها الرئيسية اليوم فى انحناء المجتمع إلى قيود السوق العالمى.

ومن ثم، فإن انتظار الدولة القومية أن تحمى بشكل فعال السكان من الأسواق المالية، والترحيل أو تدهور المناخ ما هو إلا وهم. لاشك أن الحركات الاجتماعية فى العقود الأخيرة حاولت إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الخدمات العامة والحماية الاجتماعية وقانون العمل. ولكننا نستشعر جيدًا أن الإطار الوطنى لمواجهة الانحدارات الاجتماعية والمخاطر البيئية غير كاف وغير ملائم. نحن نرى أن الدولة، قبل كل شىء، تغير من شكلها ومن وظيفتها كلما احتدت المنافسة الرأسمالية، وأن لديها غرضًا أقل فى إدارة السكان لتحسين أحوالهم من أن تفرض عليهم قوانين العولمة القاسية. فى الحقيقة، إذا أصبح المشاع سؤالاً مهمًا اليوم، فهذا يرجع إلى أنه يبطل بوحشية المعتقدات والآمال التقدمية في الدولة. بالتأكيد لا يتعلق هذا برد الإدانة للنيوليبرالية للتدخلات الاجتماعية أو الثقافية أو التعليمية للدولة، بل إزالتها من حدودها البيروقراطية وإخضاعها للنشاط الاجتماعى والمشاركة السياسية للأعداد الكبيرة. فى الأساس، إن النيوليبرالية هى التى فرضت نقطة التحول فى الفكر السياسى فى اتجاه المشاع، عن طريق كسر البديل الزائف لانعكاس الدولة والسوق فى المرآة، ومن خلال إظهار أنه من غير المجدي انتظار الدولة حتى تعيد "إدماج" الاقتصاد الرأسمالى فى القانون الجمهورى، أو العدالة الاجتماعية وحتى فى

الديمقراطية الليبرالية. وبهذا وضع حدًّا لاعتقاد أن الدولة يمكن أن تكون المجتمع ضد الآثار الكارثية للرأسمالية. من وجهة النظر هذه، كان يوجو م **Ugo Mattei** محقًّا عندما أصر على معنى "عمليات الخصخصة" التى جلبت من أيدى الدولة إلى أيدى جماعات قليلة معينة ما يمكن اعتباره ثمرة العمل المشترك أو ما يتعلق بالاستخدام المشترك[1]. ومن ثم فإن الملكية العامة لم تظهر كنوع من حماية المشاع وإنما كشكل "جماعى" من الملكية الخاصة المحجوزة للطبقة الحاكمة، يمكنها استغلالها كيفما تشاء وسلب السكان تبعًا لرغباتها ومصالحها. إن ما يسمى بحكومة اليسار كانت شديدة التحمس فى جميع أنحاء العالم تجاه عملية السلب، ليس لشىء سوى عدم ثقة الجماهير فى السياسة التى نشاهدها اليوم.

على نطاق أوسع، أينما ننظر، يبدو أن العمل الجماعى لا يكاد يكون من السهل تطبيقه عمليًّا. فإن الهيمنة البيروقراطية الساحقة التى تميز الإدارة "الاجتماعية" ليست من أجل اللا شىء، تمامًا كالتوغل فى الحياة اليومية للاستهلاك الجماهيرى كتعويض نفسى أو علامة على الهيبة. وقد أضيف له التفرد الشديد لسياسات إدارة القوى العاملة، التى كان الهدف والأثر منها هو كسر العمل الجماعى. أن تصبح "رجل أعمال مستقل"، "تمكين الذات"، "تجاوز أهدافك"، كل هذه الأوامر لا تُهَيأ للمقاومة الجماعية للموظفين فى وضع الاعتماد والتبعية. إذا عرف جيدًا أولئك الذين "يفوزون" كيفية الدفاع عن مواقفهم بشكل جماعى، يظل الذين ينجرفون معزولين فى المنافسة العامة،

---

(1) Ugo MATTEI, " *Rendre inaliénables les biens communs* ", *Le Monde diplomatique*, décembre 2011. *Cf.* Ugo MATTEI, *Beni comuni, Un manifesto*, Laterza, Rome, 2011, p. viii et ix.

وفى النهاية يصبحون عاجزين. هذا التفرق فى الحركة، الذى يؤثر بالأخص على العمال الأساسيين، يوضح هذا النوع من الفراغ الاجتماعى الذى يشعر به الجميع، وهو شكل معاصر من الخبرة التى أطلقت عليها حنا آرندت **Hannah Arendt** "العزلة".

فى مواجهة هذه النتائج الساحقة، فإن الموقف الأكثر انتشارًا هو استنكار غياب البدائل السياسية، وانهيار المثل الجماعية، أو حتى الصدى الضعيف ليوتوبيا ملموسة. حان الوقت المناسب لإنتاج رؤى جديدة لما بعد الرأسمالية، والتفكير فى الشروط والأشكال الممكنة للعمل المشترك، واستخراج المبادئ التى من الممكن أن توجه النضالات، وربط الممارسات المتفرقة بالشكل الذى يمكن أن تأخذه مؤسسة عامة جديدة للمجتمعات. نحن لا نبالغ فى تقدير أهمية هذا العمل: فإنه لن يكفى لأن لا شىء سيحل محل الاشتراك فى التحرك. ولكنه ضرورى[1].

الظهور الاستراتيجى للمشاع

نشأت المطالبة بالمشاع فى البداية عن طريق النضال الاجتماعى والثقافى ضد النظام الرأسمالى والدولة الريادية. باعتباره مصطلحًا مركزيًا بديلاً عن

(1) نريد أن نسترجع الصيغة التى استخدمها كورنيليوس كاستورياديس عندما قام بوقف نشر مجلة الاشتراكية أو الهمجية عام ١٩٦٧: "لن يكون النشاط الثورى ممكنًا إلا عند التقاء إعادة التكوين الجذرى للأيديولوجية مع حركة اجتماعية حقيقية." *Cf.* C. Castoriadis, " La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie "، منشور موجه إلى مشتركى وقارئى المجلة فى يونيو 1967، *L'Expérience du movement ouvrier,* vol. 2, 10/18, UGE, 1974, p. 424.

النيوليبرالية، فقد أصبح "المشاع" المبدأ الفعال للنضالات والحركات التى قاومت على مدى عقود ديناميات رأس المال وأدت إلى أشكال مبتكرة وجديدة من التحرك والخطابات. بعيدًا عن كونه اختراعًا مفاهيميًا بحت، فهو يشكل صيغة حركات وتيارات الفكر التى تعارض الاتجاه الرئيسى لعصرنا ؛ ألا وهو توسع الملكية الخاصة فى جميع مجالات المجتمع، والثقافة والحياة. ما يعنى أن، مصطلح "المشاع" لا يدل على عودة ظهور فكرة الشيوعية الأبدية، بل بزوغ أسلوب جديد لتحدى الرأسمالية، أو حتى، تجاوزها. كما أنه أيضًا طريقة لإدارة الظهر نهائيًا عن شيوعية الدولة. بعد أن أصبحت الدولة المالك لجميع وسائل الإنتاج والإدارة، بدأت بطريقة منهجية فى محو الاشتراكية، "التى كان يُنظَر إليها دائمًا على أنها ترسيخ للديمقراطية السياسية وليست مضادًا لها"[1]. ولذلك ارتأى لمن لا يرضون عن "حرية" النيوليبرالية أن يقوموا بشق طريق آخر. هذا هو السياق الذى يشرح الطريقة التى ظهر بها مفهوم المشاع فى التسعينيات، سواء في الصراعات المحلية الأكثر بروزًا أو فى عمليات التعبئة السياسية واسعة النطاق.

ظهرت المطالبات بالمشاع فى الحركات المناهضة للعولمة والحركات البيئية، حيث أخذن كمرجع لهن المصطلح القديم "المشاع"، والسعى لمعارضة ما كان يُنظَر إليه على أنه "موجة ثانية من التطويق". يشير هذا التعبير إلى عملية دامت على مدى قرون طويلة من الاستيلاء على الأراضى التى كانت تستخدم بشكل جماعى "الكوميونات" وإلغاء الحقوق العرفية فى الريف الأوروبى نتيجة لعملية "وضع الأسوار" (التطويق) حول الحقول والمروج.

(1) Moshe LEWIN, *Le Siècle soviétique*, Fayard/Le Monde diplomatique, Paris, 2008, p. 477.

يمكن تلخيص الروح العامة للحركة من خلال ما صاغه الفاعلون فى "حروب كوتشابامبا من أجل الماء" : "لقد كنا أهدافًا لعملية سرقة كبيرة بينما لم نكن نملك شيئًا"[١]. خضعت تلك المشاعات فى نفس الوقت لتفكير نظرى مكثف. وقد ركزت العديد من الأعمال التجريبية، بناء على مبادرة من إلينور أوستروم **Elinor Ostrom**، على الأشكال المؤسسية وقواعد التشغيل والصكوك القانونية التى تسمح للمجتمعات المحلية بالإدارة "المشتركة" للموارد المقسمة خارج السوق والدولة، سواء كانت موارد طبيعية أو "وسائل المعرفة". فإن التوسع السريع للإنترنت على مدى العقدين أو العقود الثلاثة الماضية قد سلط الضوء على الإمكانات الجديدة للتعاون الفكرى والتبادل عبر الشبكات، فضلاً عن المخاطر التى تتعرض لها الحريات الناجمة عن تركيز الرأسمالية الرقمية، وسيطرة الشرطة التى تمارسها الدول. منذ ذلك الحين، ضاعف الفلاسفة والمحامون والاقتصاديون عملهم مكونين تدريجيًا المجال الأكثر غزارةً لدراسات المشاع. من جانبهما أعطى كلٌ من مايكل هاردت وأنطونيو نيجرى **Michael Hardt and Antonio Negri**، أول نظرية عن المشاع مما أكسبها ميزة تاريخية فى تحويل انعكاس خطة التجارب الملموسة للمشاعات (بالجمع) إلى مفهوم أكثر تجريدًا وأكثر طموحًا سياسيا للمشاع (بالمفرد)[٢]. باختصار، أصبح "المشاع" اسمًا يُطلق على نظام من الممارسات والنضالات والمؤسسات والأبحاث ينفتح على مستقبل غير رأسمالى.

---

(١) البيان الأول لمنسقة حركة الدفاع عن الماء والحياة (كوتشابمبا، ديسمبر ١٩٩٩).

(2) *Cf.* Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude*, La Découverte, Paris 2004 ; et surtout *Commonwealth*, Stock, Paris, 2012.

الهدف من هذا الكتاب بالتحديد هو إعادة تأسيس مفهوم المشاع بطريقة دقيقة، وهذا عن طريق إعادة ربط الممارسات، التى تجد اليوم معناها، بعدد من الفئات والمؤسسات فى بعض الأحيان تكون قديمة جدا، والتى جعلت من المشاع مفهومًا ذا قيمة ومكروهًا فى الوقت ذاته فى التاريخ الغربى. ذو قيمة بل أيضًا مقدس؛ لأن المشاع يحافظ على تقارب كبير مع ما يتجاوز التجارة العلمانية ؛ ومكروه، لأنه المصطلح الذى يهدد دائمًا حيازة ملكية خاصة أو تابعة للدولة. ومن ثم فالأبحاث التى نعرضها هنا تهدف إلى الذهاب إلى "عمق الأشياء"، إلى جذور القانون والاقتصاد السياسى. فهى تتساءل عما نطلق عليه "الثروة"، "القيمة"، "السلعة"، "الشيء". وتتساءل عن الأسس الفلسفية والقانونية والاقتصادية للرأسمالية، وتهدف إلى إلقاء الضوء على ما قام به هذا الهيكل السياسى من قمع، وما منع من التفكير والتأسيس. تأسيس الملكية الخاصة الفردية التى تعطى السيادة والتمتع الحصرى بالأشياء، وفقًا للشكل الرومانى العتيق للحيازة، هى قطعة أساسية فى هذا الصرح، على الرغم من تفككه النسبى والأزمة العقائدية التى تعرض لها منذ نهاية القرن التاسع عشر. هذه المؤسسة، التى يتمثل مبدؤها فى إزالة الأشياء من الاستخدام المشترك، تنكر التعاون الذى بدونه لن يتم الإنتاج، وتتجاهل الكنز المشترك المتراكم الذى تجد فيه كل ثروة جديدة ظروفًا محتملة لنشأتها. فى نفس الوقت الذى يمتد فيه اليوم "وهم التملك" إلى مجال الثقافة والأفكار والتكنولوجيا والحياة، يثبت أيضًا كل يوم حدوده وآثاره. تعد ملكية الدولة أقرب إلى عملية تحويل وتكامل منها كعملية معارضة، ولاسيما أن الدولة غير راضية عن دمج مفاهيم "القطاع الخاص" وغالبًا ما تأخذ المبادرة من انشقاقها الذاتى: فى البرازيل، الدولة هى من تخلت عن المواصلات العامة فى المدن الكبيرة للقطاع الخاص،

كما أن الدولة هى من خصصت المساحات الحضرية لصالح الشركات العقارية الكبيرة فى اسطنبول، وقامت أيضًا فى إثيوبيا بمنح الشركات متعددة الجنسيات الأراضى التى تعد هى المالك الوحيد لها بعقود إيجار لمدة تسع وتسعين عامًا. قام الاحتجاج الاشتراكى الكبير بتقويض نظام الملكية الخاصة فى القرن التاسع عشر؛ حيث كافح لتبرير استيلائه على ثمار عمل العاملين. وهو يتعرض اليوم لانتقاد آخر ينص على أن الملكية ليست فقط الأداة الجيدة التى تسمح بالتمتع بالعمل الجماعى للآخرين، ولكنها تهديد عام لجميع ظروف الحياة المشتركة[1]. ومن ثم توجد هنا احتمالية انقلاب سياسى جذرى: على الرغم من أن المشاع ظل يمثل التهديد الأكبر للملكية والتى كانت علامة على أنها وسيلة وسبب للعيش، لكن منذ ذلك الحين تلك الملكية هى التى تعطينا الأسباب التى تجعلنا ننظر لها على أنها التهديد الأول على إمكانية العيش.

هذا الكتاب يسعى لأن يحدد فى المبدأ السياسى للمشاع معنى الحركات والنضالات والخطابات التى عارضت فى السنوات الأخيرة المنطق النيوليبرالى فى جميع أنحاء العالم. الصراعات من أجل "الديمقراطية الحقيقية"، "حركات الميادين"، "الربيع" الجديد للشعوب، نضالات الطلبة ضد الجامعة الرأسمالية، التعبئة الشعبية من أجل التحكم فى توزيع المياه، جميعها ليست أحداثًا فوضوية وعشوائية، وليست ثورات عرضية وعابرة، كما أنها ليست انتفاضات متناثرة وبلا هدف. جميع هذه النضالات السياسية تتبع المنطق السياسى للمشاع، فهى أبحاث جماعية بأشكال ديمقراطية جديدة.

(1) *Cf.* Hervé KEMPF, *Comment les riches détruisent la planète*, Le Seuil, Paris, 2007.

إن ما يشرح بكل وضوح العلاقة بين "المجتمع المتعمد (الـ
و"المشاعات" هى حركة حديقة جيزى **Gezi Park** بإسطنبول فى ربيع
التى هى جزء من سلسلة طويلة من شَغل الميادين والحدائق فى جميع أنحاء العالم منذ ٢٠١١، وقد ألقت الضوء على: أن "الكوميونة" هى اسم لشكل سياسى، هو الحكم الذاتى المحلى، أما "المشاع" فهو بالأخص، اسم للمناطق الحضرية التى تعتزم السياسة النيوليبرالية لأردوغان على مصادرتها لصالح المصالح الخاصة. كما أنه أيضًا اسم التجمع الذى تكون فى فبراير ٢٠١٣، **(Our Commons)**، فى مواجهة "فقدان ما هو مشترك[1]". على مدار عشرة أيام، من ١ إلى ١١ يونيو، وتحت حماية الحواجز المكتوب عليها "كوميونة تقسيم"، أصبح ميدان تقسيم وحديقة جيزى مساحة للمعيشة، مكان يمكن فيه تجربة مشاركة الممارسات وأشكال التحرك. الأساس فى الموضوع هو كالتالى: تعامل "البلطجة" مع السلطة، "مواطنون يدافعون عن أماكن معيشتهم، ويخلقون قواسم مشتركة حيث يكونون مقيدين جسديا بالعزلة، ويهتمون بالمساحات الجماعية وبأنفسهم[2]". وهذا هو بالتحديد السبب الذى جعلنا نسعى، من جميع الجهات، إلى تحديد هوية الجهات الفاعلة فى حركة **Occupy Gezi**، وكأن هذه المقاومة يجب أن تأتى من "شخص ما" على وجه الخصوص، وكأن قيمتها السياسية التى لا يمكن تعويضها لم تأت من الاشتراك الجماعى فى العمل مما أدى إلى تحطيم كل انقسامات الهوية (الكماليين ضد الإسلاميين، "الأتراك البيض" المتميزين ضد الأتراك الفقراء من المحافظات،

---

(1) نعود إلى النص المُوَضِح *Our Commons, Who, why?*. ويمكن مراجعته من خلال رابط موقع musterekIerimiz.org.

(2) Ferhat TAYLAN, "Taksim, une place vitale", *La Revue des Livres*, n12, juillet-août 2013, p. 57.

وما إلى ذلك)[1]. هذا الكتاب يسعى لاستكشاف الأهمية السياسية للنضالات المعاصرة ضد النيوليبرالية.

الفصل الأول يوضح ما نقصده "بالمشاع": إذا كانت "الكوميونة" تعنى الحكم الذاتى السياسى المحلى، "فالمشاعات" تعنى الأشياء ذات الطبيعة شديدة الاختلاف المدعومة من النشاط الجماعى للأفراد، و"المشاع" هو فى الأساس المبدأ الذى يحرك هذا النشاط والذى يرأس فى نفس الوقت بناء هذا الشكل من الحكم الذاتى. وجب هذا التوضيح نظرًا لأن المصطلح قد تم استخدامه فى سياقات نظرية مختلفة جدا، فهو محمل تاريخيا بالدلالات الفلسفية والقانونية والدينية الأكثر تجانسًا. سنقوم بالتركيز على السياق التاريخى فى الجزء الأول "ظهور المشاع"، الذى شهد تأكيدًا للمبدأ الجديد للمشاع، وكلما كان ذلك ضروريا، نقد القيود المفروضة على المفاهيم المعطاة فى السنوات الأخيرة، سواء من قِبل الاقتصاديين والفلاسفة والفقهاء أو من قِبل الناشطين. فى الجزء الثانى، "قانون ومؤسسات المشاع"، سيكون من الأجدر إعادة بناء مفهوم المشاع مباشرةً من خلال الوقوف عمدًا على أسس القانون والمؤسسة. لن يكون هناك أسوأ من ترك القانون لمن يمتهنون كتابته. بالنسبة لنا، فإن نظام المعايير هو دائمًا من قضايا الصراعات، والقانون فى حد ذاته هو حقل للنضال. نحن لا نبدأ من الصفر. خلافًا للوهم البصرى الذى يوحى بأنه موضوع حديث.

(1) *Cf.* نص زينب جامبتى Zeynep Gambetti، أستاذ النظرية السياسية بجامعة البوسفور: "The Gezi resistance as surplus value"، الذى يبين كيف تشكل هذه "القيمة" التى خلقتها هذه الحركة معنى وممارسة أكبر وتتعدى الأفراد الذين اشتركوا فى الأحداث (تم نشره فى ٥ يوليو ٢٠١٣ على موقع www.jadoliyya.com)

نحن نرتكز على التاريخ الطويل للمنشآت المؤسسية والقانونية التى هزمت النظام البرجوازى ومنطق التملك، كما أننا نستعين بعدد من مساهمات التاريخ، من النظرية القانونية، والفلسفة السياسية والتقليد الاشتراكى، من أجل إضفاء تصميم جديد للمشاع يسمح توضيح معنى معارك الحاضر وتحديد أماكنهم وقضاياهم بشكل أفضل. فى النهاية، فى الجزء الأخير، وبدون التظاهر بكتابة "برنامج"، سنرسم الخطوط العريضة "لسياسة المشاع".



الفصل الأول

تاريخ تطور المشاع

إن تعريف مبدأ النضال الحالى ضد الرأسمالية الموجود فى العالم كله فى مفهوم المشاع يفرض علينا فى البداية شرح ما نقصد بالمشاع. إن الاستخدام الواسع النطاق لصفة "المشاع" فى المصطلحات "الممتلكات العامة" أو "المصلحة المشتركة" قد يشير إلى أنها تعنى كل شىء، أى كل ما يستطيع الجميع المطالبة به: ومن ثم تصبح "كلمة مطاطية" التى تحدث عنها أوجست بلونكى **Auguste Blanqui** فيما يخص "الديمقراطية"[1]. ومن ثم علينا أن نتعامل مع كلمة لا معنى لها، وهى عبارة عن مفهوم غير قاطع وبلا فائدة. وفى الواقع، فى أغلب الأحيان يتم استخدامها كما لو كانت تعنى القاسم المشترك فى التعبئة، مصطلح يجمع بين "الرجال ذوى النية الحسنة" من جميع الطبقات والمذاهب. لن تكون النوايا الحسنة ولا الاجتهادات الفكرية كافية لوضع سياسة تواجه

---

(1) Auguste BLANQUI, "Lettre à Maillard", 6 juin 1852, *Maintenant il faut des armes,* La Fabrique, Paris, 2006, p. 176. فى عام 1852، بعد انقلاب لويس نابليون بونابرت، أعلن أوجست بلونكى: "من الديمقراطى؟ هذه كلمة غامضة، بدون معنى محدد ومقبول، كلمة من المطاط." ثم أضاف: ما الرأى الذى لا يمكن قبوله تحت هذا الشعار؟ يتظاهر الجميع بكونه ديمقراطيا، وخاصةً الأرستقراطيين."

الرأسمالية. وإذا كان المشاع لن يجلب سوى "الحياة الجيدة" أو "التناغم مع الطبيعة" أو حتى "الرابط الاجتماعى"، فلن يكون هناك الكثير لقوله: ستكفينا المعاهدات الأخلاقية. ما الجديد الذى يمكن أن نضيفه على النضالات الحالية إذا كنا نتعامل فقط مع حركات السخط الأخلاقى التى تسعى فى عالم تم تخريبه عن طريق أنانية حكم القلة المهيمنة، إلى تقديم بعض الانتباه للآخرين، والمشاركة، والرعاية؟ التى لن توجد، على الأقل بالكلام، فى تطلعات خلق "عالم مشترك"، واستعادة "التواصل المنطقى"، وإعادة تحديد معنى "العيش معًا"؟ علاوة على ذلك، تطلع يمكن أن يغذى الجمهورياتية الأكثر تعنتًا وجميع النزعات الطائفية والجماعية الخاصة التى تدعو إلى الجذور والأصول والتقاليد والمعتقدات.

نتبنى هنا مفهوم المشاع بطريقة تتناقض مع عدد معين من الاستخدامات الشائعة غير المدروسة جيدًا. ولكى نبدأ فى التفكير فى سبب جديد للمشاع، يجب علينا أن نقوم ببحث تاريخ تطوره. ما يظهر على أنه الأحدث فى النضالات، يبرز فى سياق معين ويسجل فى التاريخ. إن اكتشاف هذا التاريخ الطويل هو ما يسمح بالخروج من التفاهات، والارتباكات والتفسيرات الخاطئة. نقترح فى هذا الفصل التمهيدى تتبع الخطابات حول "المشاع"، للإشارة إلى ما لا يعد من المشاع ولإدخال المفهوم الذى نريد أن نتحدث عنه فى هذا الكتاب.

النشاط المشترك كأساس للالتزام السياسى

إن الأصل الاشتقاقى لكلمة "المشاع" يعطينا دلالات محددة واتجاهًا للبحث. تشير إيميل بونفونيست **Emile Benveniste** إلى أن المصطلح

اللاتيني "*munus*" ينتمي في اللغات الهندو أوروبية إلى سجل واسع من أنثروبولوجيا تبادل المنح والهدايا، مع تحديد ظاهرة اجتماعية محددة: فجذوره تشير إلى نوع معين من الاستحقاقات التي تخص الشرف والمزايا المرتبطة بالمسئوليات. كما أنه يشير أيضًا إلى ما يجب إنجازه بفاعلية: الوظيفة، المهمة، العمل، المسئولية، وما نعطيه في صورة عطايا ومكافآت. نجد في معنى هذا المصطلح وجهين، الدين والمنحة، الواجب والاعتراف، كما أنه مرتبط بالواقع الاجتماعي الجوهري للتبادل الرمزي. منذ مارسل موس **Marcel Mauss**، قام الأدب الإثنولوجي والاجتماعي بدراسة الأشكال المختلفة للمجتمعات الإنسانية. يأتي المصطلح الذي يصف التبادلية، "**mutuum**"، مشتقا من "**munus**". ولكن لا يمكن اختزال هذا الأخير إلى حد المتطلبات الرسمية للتبادلية. ويكمن تفرده في الطابع الجماعي وغالبًا السياسي للوظيفة المدفوعة (بالمعنى الاشتقاقي للفعل**remuneror** ، الذي يعني تقديم هدية أو مكافأة في المقابل). مبدئيا لا تعد هذه الأشياء عطايا والتزامات بين أفراد العائلة أو بين الأصدقاء الذين يشير إليهم المصطلح، ولكن، في الأغلب، تعد استحقاقات متبادلة تتعلق بالمجتمع ككل. وهو ما نجده كذلك في التسمية اللاتينية للعرض العام للمحاربين (**gladiatorum munus**) وفي المصطلح الذي يعبر عن التكوين السياسي للمدينة (**municipium**) المكونة من المواطنين المحليين (**municipes**). نفهم إذًا أن ال**immunitas** تشير إلى الإعفاء من الرسوم أو الضرائب ويمكن أن تتعلق في بعض الأحيان، على الصعيد الأخلاقي، بسلوك الذي يبحث عن الهرب من واجباته تجاه الآخرين بأنانية. من هنا نفهم أن المصطلحات "**communis**"، "**commune**"، "**communia**" أو "**communio**"، والتي تتكون من نفس المقطع **cum** و**munus**، تعني

الإشــارة ليس فقــط إلى "ما هو مشـترك" ولكن أيضًا وبالأخـص إلى من لديهم "مسـئوليات مشـتركة". وبهـذا يتضمن المشـاع اللاتينـى التزامًا تبادليًـا مرتبطًا بممارســة المسـئوليات العامة[1]. نسـتخلص من ذلك أن مصطلح "المشـترك" قادر بشـكل خـاص على تحديد المبدأ السياسـى للالتزام المشـترك لكل الذين يتشـاركون فى نفس النشـاط. فى الواقع يجب فهم المعنـى المزدوج المتضمن فـى كلمـة **munus** ، أى الالتزام والمشـاركة فى "العمل" أو "النشـاط" الواحد - طبقًا لمفهوم أوسـع وهو "الوظيفة". نتحدث هنا عن العمل المشترك لتحديد العمل الذى يتفاعل فيه الأفراد سـويا وينتجون، عن طريق التفاعل سويا، معايير أخلاقية وقانونية تحكم أفعالهم. بالمعنى الضيق، يوجد المبدأ السياسى للمشاع فى هذه المصطلحات: "لا يلتزم إلا من يتشاركون نشاطًا أو عملاً واحدًا". ومن ثم فهو يستبعد وجود الالتزام فى أى انتماء مستقل عن نشاط ما.

بعيدًا عن الأصل اللاتينى للكلمة، يعيد هذا المفهوم اكتشاف ما أنتجته اللغة اليونانية، التى تعد لغة السياسة بامتياز، وبشكل أكثر تحديدًا اللغة اليونانية المستخدمة فى معجم كلمات أرسطو. يتوافق معنى المشترك فى الأصل اللاتينى مع مفهوم مؤسسة المشترك (**koinôn**) و"الاستخدام المشترك" (**koinôneín**) لدى أرسطو. طبقًا للمفهوم الأرسطى، فالمواطنون هم الذين يتداولون معًا لتحديد ما هو مناسب للمدينة وما يجب القيام به[2]. لا يعنى "العيش سويا" وضع كل شىء للمشاركة مثلما هو الحال بالنسبة للماشية و"الرعى فى المكان نفسه"، بل يعنى "مشاركة الكلمات والأفكار" ، كما يعنى إنتاج العادات

(1) Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Minuit, Paris, 1969, p. 96-97

(2) ARISTOTE, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, p. 246.

المتشابهة وقواعد الحياة التى تنطبق على جميع أولئك الذين يسعون لتحقير الغاية نفسها[1]، من خلال المداولات والتشريعات. تأتى مؤسسة المشترك كأثر "للاستخدام المشترك" الذى يفترض دائمًا تبادلية بين أولئك الذين يتشاركون فى النشاط أو يشتركون فى نمط معيشة واحد. ما ينطبق على مجتمع صغير من الأصدقاء يهدفون إلى تحقيق هدف مشترك ينطبق أيضا، على نطاق آخر، على المدينة التى تسعى إلى "الحكم الجيد". لا مكان هنا للخوض فى تحليل المفهوم الأرسطى لنشاط "الاستخدام المشترك". ويكفى أن نقول: إنه يساعد على فهم التفسير الخاص بنا للمشترك: فهو يجعل من الاستخدام المشترك الشرط الأساسى لكل ما هو مشترك، فى أبعاده العاطفية والمعيارية[2]. أما القيد الأساسى الذى لا يمكن تجاهله، هو الدعوة إلى الملكية الخاصة للممتلكات بشرط أن يأتى ما تم امتلاكه بشكل خاص من الاستخدام المشترك[3]. لأنه إذا كان التمييز بين الملكية والاستخدام مثمرًا نظريا، مثلما نحاول أن نقنع أنفسنا على مدار هذا العمل، فإن حقيقة الاستخدام المشترك للممتلكات الخاصة

---

(1) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8.3.3, et 11.2, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, p. 487 et 494-495.
من المهم إدراك أن أرسطو يرى كلمة *philia* بمعنى الصداقة المدنية، على أنها الأثر العاطفى الذى ينتج عن المشاركة فى نشاط واحد وليس كمجتمع عاطفى يتحقق نتيجة لهيراركية صارمة من الوظائف (مثلما هو الحال فى المجتمع الأفلاطونى، حيث لا تستطيع الصداقة إلا أن "تخف"، *cf.* (ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 148

(2) سنعود للحديث عن هذه النقطة فى بداية الفصل السادس.

(3) *Cf.* ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 152 : "من الواضح أن الحل الأمثل هو أن تصبح ملكية السلع خاصة وأن تصبح مشتركة عن طريق الاستخدام". Et aussi, p. 481: "وفقًا لنا، لا يجب أن تكون الملكية مشتركة مثلما يقول البعض، ولكن أن تصبح مشتركة، مثلما بين مجموعة من الأصدقاء، عن طريق الاستخدام ولا يجب ألا يمتلك جميع المواطنين جميع سبل الإعاشة."

تعود إلى "الفضيلة" الوحيدة التى تنتج عن التشريعات والتعليم، الأمر الذى يقلل من أهمية مؤسسة مثل الملكية الخاصة والطريقة التى يمكن بها تحديد نوع معين من السلوك.

إن مفهوم العمل المشترك الذى نريد أن نوضحه من خلال أرسطو لا يمكن اختزاله مطلقًا فى الخطابات الأكثر شيوعًا التى تستخدم صفة "المشترك". عندما نطالع هذه الأعمال السياسية، نصاب بمزيج من التقاليد، وتطابق المعانى، والخلط بين المفاهيم. ومن ثم، نجد لدى العديد من المؤلفين نفس المفهوم الترادفى للمشترك: يجب على سياسة التنفيذ أن تهدف إلى "الصالح العام" عن طريق إنتاج "الممتلكات المشتركة" التى ستشكل "تراثًا مشتركًا للبشرية"(١). وهكذا فإن المفهوم السياسى-اللاهوتى القديم "للمشترك" أعيد تعريفه وتحديثه من خلال اللجوء إلى الفئة القانونية-الاقتصادية "للممتلكات المشتركة" وبواسطة مفهوم شديد الأهمية عن الطبيعة الإنسانية المشتركة، التى تتكون فى الأساس من "الاحتياجات الحيوية الأساسية للإنسانية" أو حتى فكرة "التعايش الاجتماعى الطبيعى للبشر" وفى بعض الأحيان من خلال الثلاثة فى آن واحد. من يريد اليوم أن يفكر بشكل جديد فى فئة المشاع سيتواجه فى البداية مع تقليد ثلاثى لا يزال معمولاً به بشكل أو بآخر، فى نظرتنا للمشاع. الأول، من أصل لاهوتى، ويعد "المشاع" الهدف النهائى للمؤسسات السياسية والدينية: يجب أن يكون المعيار الأعلى "للصالح العام" هو مبدأ العمل والسلوك لدى

(1) *Cf.* par exemple Riccardo PETRELLA, *Le Bien commun. Eloge de la solidarité,* Editions Page deux, Lausanne, 1997, et *Pour une nouvelle narration du monde, Ecosociété,* Montréal, 2007, p. 17 ; selon une perspective différente, *cf,* François FLAHAUT, *Où est passé le Bien commun ?,* Mille et une Nuits, Paris, 2011.

المسئولين عن الجسد والروح. أما الثانى ذو الأصل القانونى، فيسعى إلى الاحتفاظ بصفة "المشاع" عند نوع محدد من "الأشياء". على سبيل المثال، هذا هو اتجاه الحركات المناهضة للعولمة التى تريد الترويج "للممتلكات العالمية المشتركة" كالجو والمياه والمعرفة[1]. أما الثالث فهو ذو أصل فلسفى ويسعى إلى تحديد المشاع بشكل عالمى (ما هو مشاع أمام الجميع) أو إلقاء كل ما يعد من المشاع ويرفض هذا التحديد فى الهوامش التى لا أهمية لها لما هو عادى. سوف ندرس هنا باختصار هذه التقاليد بطريقة تعرض ما يعارض إنشاء مفهوم سياسى حقيقى للمشاع.

المشاع، بين الدولة واللاهوتية

إن إعادة طرح المفهوم اللاهوتى-السياسى لـ "الصالح العام" يثير عددًا من الأسئلة التى لا يتم تناولها بشكل عام، مثل معرفة من المخول بتحديد ما هو "الصالح العام" أو من الذى يمتلك الوسائل الفعالة لسياسة يفترض أنها تتفق مع هذا "الصالح العام". فى الواقع، يجدد اللجوء إلى "الصالح العام" عددًا من الفرضيات غير الديمقراطية تمامًا التى تنسب إلى الدولة، أو "الحكماء" أو "الخبراء فى الأخلاق"، أو إلى الكنيسة، تحديد كيف يجب أن يكون.

(1) من المرجح أن تتغير فئة "المشاعات" على مدار النضالات ضد السياسات النيوليبرالية. إن الحركة الإيطالية ضد خصخصة المياه، التى بدأت باقتراح تقديم فئة المشاعات فى القانون المدنى بفضل الجهود والعمل الملحوظ للجنة رودوتا Rodotà (2007-2008)، تسعى إلى تعريف المشاعات بشكل جديد يختلف عن التقليد القانونى، عن طريق دمج بُعد "الديمقراطية التشاركية" (*cf.* *infra*, partie III, "Proposition politique 7"). أما بالنسبة لاقتصاديى برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، فقد طوروا نظرية "السلع العامة العالمية" تشارك بشكل أوضح فى منطق إعادة التأهيل القانونى. *Cf. infra, partie III,* "Proposition politique 8".

لفكرة "الصالح العام" تاريخ طويل لا يمكن تتبعه هنا. ومع ذلك، سيكون من الضرورى تحديد بعض الجوانب البارزة وتسليط الضوء على بعض الصعوبات التى تثيرها الاستخدامات المحدثة. إن مصطلحات مثل "الصالح العام" أو "المنفعة المشتركة" أو "الاستخدام المشترك" تأتى مباشرةً من اللاتينية. ولكن الصيغ اللاتينية المقابلة لها تأتى من الفلسفة اليونانية ومن الطريقة التى تناقش بها هذه الأخيرة الاتفاق على ما هو عادل ومفيد. فهى تترجم بشكل أدق التعبير اليونانى الذى استخدمه أرسطو للدلالة على المنفعة المشتركة: "*Koinê sumpheron*". إنه من خلال شيشرون **Cicéron** استطاع مصطلح "المنفعة المشتركة *Ūtilitas communis*" الذى يترجم هذا المصطلح الأرسطى أن يظهر فى التفكير الأخلاقى والسياسى التقليدى فى الغرب. وسيقوم بجمعها ونقلها ناقلو الكتب أى آباء الكنيسة – وخاصة أوجستين. يقوم شيشرون عندما يستخدم هذا التعبير بالجدال عن الواجب المنتظر من الحكام عند القيام بوظيفتهم. يجب على جميع المسئولين عن وظيفة ما ألا يخدموا مصلحتهم الخاصة ولكن المنفعة المشتركة التى تختلط بالمجتمع البشرى؛ حيث إنها تخضع للالتزامات التبادلية التى تنشأ بشكل طبيعى كما تختلط بمنفعة الشىء العام (*utilitas rei publicae*) من منظور جمهورى. إن خيانة المنفعة المشتركة لصالح أنانيته الجشعة فقط، مثلما يفعل الطغاة، هو شىء ضد الطبيعة. ولهذا يجب استئصالهم من المجتمع البشرى: "إن التخلى عن المنفعة المشتركة ضد الطبيعة ؛ بل إنه فى الواقع غير عادل". يجب على المسئولين عن المدينة أن يسعوا فى أفعالهم إلى المنفعة التى تعود على الجميع (*utilitas universorum*). ولكن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال المنفعة المشتركة (*utilitas communis*). فالمنفعة المشتركة هى منفعة الرجل لكونه

رجلاً (*hominum*): "إذا كانت الطبيعة تنص على أن الرجل يجب أن يعتنى بالرجل، أيًا كان، لمجرد أنه رجل، فيتبع بالضرورة، وفقًا لتلك الطبيعة أيضًا، أن منفعة الجميع هى المنفعة المشتركة". أى إن الإنسان كجزء من الكون وعضو فى الإنسانية يجب أن تلائم مصالحه التزامات الحياة فى المجتمع من خلال محاربة الجشع المدمر لمجتمع الرجال. يذهب تصور شيشرون لما هو أبعد: إن أولوية المنفعة المشتركة تسمح للحكيم بمصادرة ممتلكات الرجل الضار الذى يضل المجتمع[1].

نتعلم إذًا أنه، فى إطار هذه الفلسفة الرواقية، الطبيعة هى التى تحدد ما هى المنفعة المشتركة وهى التى تملى السلوك على من يتولى المسئولية السياسية كضامن لمنفعة الشيء العام. بتعبير آخر، على الرجل الأمين والحكيم أن يعرف ما هى هذه "الفائدة المشتركة" التى تشكل المجتمع الإنسانى كما هو. على مدار العقود، وبواسطة النقل وثقافة كتابات العصر الكلاسيكى، سيقوم الرجل الفاضل بالمطالبة بخدمة المنفعة المشتركة، الذى يجب عليه دائمًا أن يُخضع مصلحته الخاصة لها. سيستوجب التعديل النفعى للقرن الثامن عشر لإطاحة بشكل واضح بهيراركية المصطلحات وجعل المصلحة الخاصة هى علامة الطبيعة البشرية والأساس الجديد للمعايير.

بالنسبة إلى شيشرون، فالتشريع والعمل الحكومى يجب أن يكونا دائمًا بهدف "المنفعة المشتركة". لا يخلط شيشرون بين منفعة "الشيء العام" التى تُفرض على الجميع والمنفعة "العامة"، بالمعنى الضيق لمصالح الدولة. لا يمكن تبرير جميع أعمال الدولة التى قد تقوم بها للدفاع عن بعض المصالح المحددة

(1) *Ibid.*, vi-31, p. 86.

التى تتعارض مع منفعة المجتمع: "تتعدد الحالات التى تم فيها احتقار المنفعة العامة بالمقارنة بالجمال الأخلاقى"(١). هذا التعارض الجمهورى الخالص لا يوجد فى العقيدة السياسية الرومانية وسيختفى فى الحقبة الإمبريالية. يجب إذًا أن نشير إلى عدم الاختلاف النسبى الذى سيدوم مطولاً، بين المنفعة المشتركة والمنفعة العامة: يختلط الشيء العام مع التزامات المجتمع الإنسانى. يأتى هذا الخلط من أن مصطلح "عام" يمكن استخدامه بمفهومين مختلفين(٢)، الازدواجية التى توجد فى العديد من اللغات. يتعارض الخاص مع العام كما يتعارض المشترك مع الشخصى(٣). هو من ناحية يتعارض مع كل ما يعود على المجال الخاص ولكن ليس بالضرورة المرتبط بالدولة: ولهذا نحن نتحدث عن "المحاضرة العامة"، أى المقدمة أمام الجميع أو أننا نتحدث أيضًا اليوم عن "الرأى العام"، الذى لا يمثل بالتأكيد رأى الدولة. من ناحية أخرى، يرتبط تعبير "العام" بما يخص الدولة من مؤسسات ووظائف: الممتلكات العامة هى ثروة الدولة. ابتكرت العقيدة الرومانية السياسية مصطلحًا ليعود على مجتمع المواطنين، وأصبح من الممكن استخدامه أيضًا لتضخيم هيمنة المؤسسة الحكومية على الشئون السياسية.

---

(1) *Ibid.*, xi-47, p. 95. *Cf.* le commentaire de Jean GAUDEMET, *" utilitas publica "*, *Revue historique de droit français et étranger,* n29, 1951, repris *in* Christian LAZZERI ET Dominique REYNIE, *Politiques de l'intérêt,* Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 1998, p. 11.

(٢)سنعود لهذين المفهومين عن "العام" فى الفصل السادس وفى الجزء الثالث، "المقترح السياسى ١".

(٣) فى العديد من اللغات، ومن بينها الإنجليزية وبدرجة أقل الفرنسية أو الإيطالية، امتد التداخل بين المصطلحين. *Cf.* Elio DOVERE, "Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome ", *in* Alain CAILLE, Christian LAZZERI et Michel SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique,* La Découverte, Paris, 2001, p. 108-115.

من الملاحظ أن استخدام تعبير "المنفعة العامة" أصبح مأخوذًا به أكثر فأكثر فى قوانين ودساتير الإمبراطورية للإشارة إلى المصالح الخاصة بالدولة التى تختلف عن مصالح المجتمع، وبهذا استخدم هذا التعبير بشكل عملى "كمبدأ للعمل السياسى للأباطرة"[1]. وبهذا تصبح سلامة الدولة **Salus Rei publicae**، من بعد الجمهورية الرومانية وفى مواجهة الأزمات المتعددة التى تهدد الامبراطورية، هى رافعة السيادة الإمبريالية. بدأت المعارضة الشيشرونية بين "منفعة الشىء العام" و"المنفعة العامة"، بالمعنى الضيق للمصطلح، فى الاختفاء كلما تقدمت الدولة. ونستنتج من كتابات جون جودميه **Jean Gaudemet**، أن المصطلح "المنفعة المشتركة" **utilitas communis** الذى ظهر فى حقبة ثيودوسيوس الأول (فى القرن الرابع) لا يشير إلى "مدوالات الجمعيات المحلية، التى لا تعتبر خدمات من الدولة ولكنها تعد الهيئة الممثلة للمصالح الجماعية"[2]. منذ أصبحت المنفعة الجماعية تأتى بعد مصلحة خدمات الدولة، أصبح المشهد العقائدى يعارض فى القرن الرابع والخامس بين المنفعة العامة والمنفعة الخاصة مع التأكيد على تفوق الأولى.

ومع ذلك، لا يتسم التاريخ بالمرور فى خط محدد. فى الإمبراطورية المسيحية فى الشرق، أعادت العقيدة تأسيس الاختلاف بين مفهوم المنفعة المشتركة ومنفعة الدولة، ولكن هذا للتأكيد على أن العناية بالممتلكات المشتركة قد خولها الإله للإمبراطور. بالنسبة لجون جودميه، إعادة إحياء الصيغ الشيشرونية عند البيزنطيين كانت تحت تأثير جزئى من آباء الكنيسة. كما نعلم

---

(1) Elio DOVERE, " Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome ", *loc. cit.*, p. 115. Il en va de même du terme de *jus publicum*.

(2) Jean GAUDEMET, "*Utilitas publica", loc. cit.*, p. 21.

أن أوجستين يأخذ من شيشرون تعريف الجمهورية التى يجب أن ترتكز على أساس القانون والمنفعة المشتركة(١). ولكنه من المؤكد أن العقيدة الأرسطية عن المنفعة المشتركة هى التى تظهر. هذه نقطة مهمة جدا لاستدامة المصطلح فى المسيحية حتى يومنا هذا.

هذه المفاهيم، التى ستستخدمها بكثرة العقائد السياسية لاحقًا، تقودنا باتجاه العديد من الاتجاهات التى يمكن أن نستعيدها والتى تستخرج المشاع من معناه اليونانى. الاتجاه الأول هو الذى أخذته العقيدة السياسية الرومانية الخاصة بدولنة المشاع. أما الثانى فهو روحانيته فى الإطار المسيحى.

قادنا الاتجاه الأول إلى عقيدة السيادة، التى تصنع من الدولة الحاصلة على احتكار الإرادة المشتركة. إحلال المنفعة العامة، بالمعنى الدولى للتعبير، بالمنفعة المشتركة هو نقطة أساسية فى التاريخ السياسى الغربى. السيادة، التى تعرف السلطة الكاملة للدولة، هى قلب القانون العام منذ بودان **Bodin**: "الجمهورية هى القانون الحكومى للعديد من الأسر، لما هو مشترك بينها، فى وجود السيادة"(٢). سيؤسس روسو **Rousseau** لاحقًا نفس هذا المفهوم للسيادة، الذى يجعل من "المنفعة المشتركة" الأداة الخاصة "بالإرادة العامة": تتحدد المنفعة المشتركة بالنسبة إلى "المصلحة المشتركة"، بأنها "ما هو مشترك" فى المصالح الخاصة والتى "تشكل الصلة الاجتماعية". والقول بأن المنفعة المشتركة تشكل الصلة الاجتماعية يعود بنا إلى قول أن هذه الصلة "مفعلة"

(1) SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu,* Livre XIX, 21, vol.3, Le Seuil, Paris, 1994, p. 133.

(2) Jean BODIN, *Les Six Livres de la République,* I, chapitre 1, Livre de poche, Paris, 1993, p. 57.

بالإرادة العامة، ويرجع إليها "توجيه قوى الدولة وفقًا لغاية تأسيسها(١)". أى إلى أى مدى يتم التفكير فى مصطلح "المنفعة المشتركة" من مؤسسة الدولة.

هذا التأميم للمشاع لم يحدث بالطبع فى يوم واحد. يبين لنا التأريخ أن الأفكار الرومانية لم يتوقف ذكرها أبدًا فى عصر الميروفنجيين والكارولنجيين **merovingien and carolingian** فى الأوساط الحاكمة(٢). إن الدولة كشخص خيالى، شيء مجرد مجسد أو ممثل بشخص عام، تعود من جديد بشكل خاص فى القرن الثانى عشر، العصر الذى أعدنا فيه اكتشاف شيشرون والقانون الرومانى. لكن أصبحت المنفعة المشتركة فى نفس هذا العصر فئة لاهوتية كبرى. يوضح بيير أبيلار **Pierre Abélard** جيدًا، فى كتابه اللاهوت المسيحى **Theologia Christiana**، الاستخدام الدولى الناتج عن المصطلح عندما يعرف الجمهورية بأنها "الإدارة المضمونة لصالح المنفعة المشتركة(٣)". لكن فى الحقيقة يعيد تفسير الفئات الرومانية بردهم إلى نموذج المجتمع الكنسى البدائى(٤). ومن ثم تحدد أسبقية المنفعة المشتركة بالنموذج المثالى للمجتمع المسيحى. يجب على كل ما هو مملوك أن يخصص للمنفعة المشتركة(٥)، بمعنى أن الخاص يجب أن يخضع دائما للمشاع. سنجد لدى تلميذه جون دوساليبورى **Jean**

(1) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social,* Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 65, et note 64 p. 203 : la fin de l'institution de l'Etat est bien entendu le bien commun lui-même.

(2) *Cf.* Yves SASSIER, *Structures du pouvoir, royauté et res publica,* PUR, Rennes, 2004.

(3) Cité par Yves SASSIER, " Bien commun et *utilitas communis* au XIIe siècle, un nouvel essor ? ", *Revue française d'histoire des idées politiques,* n32, 2e semestre 2010, p. 251.

(4) *Cf.* Johm MARENBON, *The Philosophy of Peter Abelard,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

(5) Yves SASSIER, " Bien commun et *utilitas communis…* ", *loc. cit.,* p. 252.

de Salisbury، خاصةً في كتابه Policratus، الفكرة التى بواسطتها لم يحصل الأمير على القوة، سلطة التصرف، إلا من أجل "منفعة الفرد والجميع". لكن، تختلف هرمية القوانين والمبادئ تمامًا عن الفكر الرومانى الكلاسيكى. بما أنه لا توجد ذرة قوة لا تأتى من الله، وفقا لمعادلة القديس بولس Paul فى رسالته إلى الرومان (Rom. 13 1-2)، فالأمير ليس إلا وسيط بين القانون الإلهى والمجتمع. وبالإشارة إلى الطريقة القديمة، تقود إدارة الجمهورية للمنفعة المشتركة منطقيا إلى إعادة تعريف هذه الأخيرة بمعنى جديد.

سوف تأخذ المنفعة المشتركة الاتجاه الثانى. "ستصبح روحانية"، ومن ثم تعطى إلى الكنيسة احتكار تعريف المنفعة العليا. ستبدو المنفعة المشتركة المفهوم الأخلاقى والسياسى الرئيسى عند الكنسيين والقانونيين، فى القرن الثالث عشر، وبالإشارة إلى أرسطو بدلاً من شيشرون. أصبحت المنفعة العامة، الأساس الأخلاقى للسياسة، ومعيار الحكومة الجيدة، وسلاحًا جدليا يستخدمه جميع أنصار التقسيم الكبير بين مؤيدى الإمبراطورية ومؤيدى البابا.

تختلف المنفعة العامة المسيحية بالتأكيد عن المنفعة السيادية وذلك حسب أرسطو. الغاية العظمى للوجود ليست السعادة فى العالم على الأرض، ولكن فى الجنة عند الله. إذا كان من المؤكد بذل جهد كبير لجمع نصوص أرسطو اعتبارًا من القرن الثالث عشر[1]، فلا شك أنه توجد مبالغة فى الحديث عن "الثورة الأرسطية"، أولاً لأن أرسطو ليس هو المصدر الوحيد لفكر القرون الوسطى، وثانيًا لأن كبار المعلقين عن كتبه السياسة والأخلاق النيقوماخية، أنتجوا تفسيرات خاصة جدًا عن هذا الفكر. وإذا كان النفع المشترك للرواقيين

(١) تمت ترجمة كتاب السياسة إلى اللاتينية فى عام ١٢٦٠.

مبدأ لتقييم سياسة الأمير، فإنه ينبع عن "مدينة الإله"، ويندرج تحت الترتيب الإلهى حيث كل ذات فى مكانها، يجب أن تتمسك بطريقها وتواصله حتى النهاية[1]. إن كبار المعلقين على أرسطو، ألبير لوجرون **Albert Le Grand** وتوماس الإكوينى **Thomas D›Aquin**، يرتبون الغايات بشكل هرمى من الأعلى، الذى هو خلاص الروح، وصولاً إلى صالح المدينة الإنسانية. إن الصالح الأعظم للإنسان هو عند الله، الإخلاص الضرورى للأشياء العامة ليس إلا خطوة للتقدم نحو الخالق[2]، و"المدينة الفاضلة" "*Civitas perfecta*" هى أيضًا طريق نحو الصالح العام الذى هو الله. هذه التفرقة بين الإنسان والمواطن بالتأكيد بعيدة جدا عن فكر أرسطو، وكذلك بعيدة عن الأخلاق التى تدعم "دأب المخلوق المستمر فى الزحف نحو النعيم الأبدى"، حتى لا نتحدث عن مفهوم المجتمع المسيحى كجسم صوفى[3]. روحانية الصالح العام هذه يصاحبها تقييم للهرمية والخضوع للترتيب الإلهى. فى هذا الاتجاه، المشاع الخاص بتوماس الإكوينى هو "الترتيب" وفقًا لخطة الله، التى هى عبارة عن مسئولية السلطات الروحية والمؤقتة. نفهم إذًا لماذا لاهوتية الصالح العام

---

(1) قام ماثيو كامبشال Mathew Kempshall (*The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999) بتوضيح أن "المصلحة المشتركة" عند اللاهوتيين قد استخدموا المصطلح الأوجستى للنظام *ordo*، الذى، مثلما بينه بنونفونسيت Benveniste، تعود على الفئة الهندية الأوروبية التى تدل على "النظام، الترتيب، التركيب القوى للقطع المختلفة المكونة للكل" (Voire Emile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes, op.cit.*, vol. 2, p. 99-101).

(2) Bénédicte SERE, " Aristote et le bien commun au Moyen Age. Une histoire, une historiographie ", *Revue française d'histoire des idées politiques,* n32, 2e semestre 2010, p. 281.

(3) André MODDE, " Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas ", *Revue philosophique de Louvain,* vol. 47, n14, 1949, p. 230.

تقوم بعمل جيد ومتفاهم مع نظرية السيادة الأرضية ما دامت هذه الأخيرة تظل خاضعة للقانون الإلهى.

انطلاقًا من بعض ملاحظات الإصلاح هذه، نستطيع أن نكون فكرة عن المصير المزدوج للمشاع فى الغرب. الدولة والكنيسة تنازعتا على احتكار المشاع واتفقا رويدًا رويدًا على توزيع الأدوار. نرى إذًا اليوم أنه قد يكون من الاستخفاف الأخذ، بدون حظر، بمفهوم اللاهوتية – السياسية "للصالح العام". الكتاب الذين يجازفون يجهلون بشكل عام من أى إرث أتت: لا يوجد ما هو أقل من قمع التصور الذى يجعل من ممارسة البشر مصدرًا للأعراف. بعيدًا عن كونه رمزًا للتحرر، يستطيع المفهوم دائمًا أن يغطى ويبرر أشكالاً من السلطة القديمة، بحيث تدعى مؤسسة كالكنيسة التمسك بمعرفة الصالح العام، وبموجب هذا، تمارس السيادة على العلاقات الاجتماعية. ونرى اليوم أيضًا فى هذا المفهوم عددًا من النتائج الاستبدادية فيما يخص الشهوانية، الزواج والعائلة. وقد يناسب ذكر أن "العقيدة الاجتماعية للكنيسة" التى تجعل من الصالح العام "مبدأها الأول"، قد عرفت التأقلم مع نظرية الأصل الإلهى للوجهة العالمية لكل منافع الأرض وحق الملكية بشرط استخدام الملكية لصالح النفع العام، فى إطار الخط المستقيم لمدرسة الرواقية التوماسية[1]. وبالنسبة إلى تقدم الرأسمالية للأمام منذ عدة قرون، التقدير التاريخى للعقيدة موضع السؤال غامض إلى حد كبير.

---

(1) Virgile, *L'Enéide,* Editions de la Différence, Paris, 1993, p. 317. Paul Veyne (présentation de *l'Enéide,* Albin Michel-Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 223) الاثنان يعطيان لهذه الفقرة الترجمة التالية: "للخروج من هذه الكارثة، وبعد أن مررنا ببحور شاسعة، لن نطلب سوى الهواء والماء، أن تكون هذه السلع متاحة للجميع."

لكننا رأينا فى موضع أعلى أن المؤلفين الذين يبحثون اليوم عن التفكير فى المشاع لا يكتفون بإحياء المفهوم الدراسى القديم "للنفع العام"، ويريدون أيضًا وصله بمفهوم اقتصاد "المنافع العامة". وهذا التفاؤل يتم هذه المرة على حساب إعادة المشاع.

تجسيد المشترك

الصدى الثانى الذى يجب أن يحتفظ به كل تفكير عن المشاع هو ذلك الذى يتكون من إدراجه فى جوهر أشياء معينة خارجة عن الإنسان، جوهر لا يستطيع الإنسان التلاؤم معه. ومن المناسب التحدث عن "إعادة" المشاع بحيث يتطابق هذا الأخير مع خصائص معينة ستمتلكها هذه الأشياء بداخلها. والمفهوم الذى سينتج عنه هذه الإعادة هو مفهوم "الشىء المشترك" كما نجده فى القانون الرومانى. إذًا هذا المفهوم القانونى هو ما سنظهره أولاً.

سنقترض من إنيادة فرجيل l›Enéide de Virgile نقطة الانطلاق لرؤيتنا. توجد الحلقة فى الكتاب السابع.ينتهى الطرواديون بقيادة إينياس Enée بعد العديد من الحوادث المؤسفة بالبقاء عند بنوك نهر لاتيوم. يبعثون سفيرًا محملاً بالهدايا إلى الملك العجوز لاتينوس Latinus للتوسل إليه لقبول جنود طروادة فى هدوء وسلام. وعندما استقبلهم الملك فى قصره توجه إليهم ليسألهم عما يبحثون. ليونيه Lionée، أحد المكلفين بالحديث عن جنود طروادة، جاوب مع استحضار إعصار رهيب كان عليهم أن يخضعوا له: "محمولين بهذا الإعصار فى البحار الواسعة من أجل آلهتنا، نسعى لمكان متواضع لضفاف هادئة، كالهواء والماء، هذه الخيرات ممنوحة للجميع" أو "متاحة للجميع"، فهما يستحقان

اهتمامنا. الغرض من هذا هو إفهام لاتينوس أن أغراضهم سلمية: نحن لا نطلب إلاّ القليل، مكان على ضفة النهر وكذلك الهواء والماء[١]. ونعرف الباقى: انتفاضة الرعاة، ثم الاندلاع العام للحرب التى ستقود الإيطاليين الذين يقودهم طورنوس **Turnus** للتسلح ضد إينياس **Enée** ورفاقه. ويبقى أنه لا يوجد أى سبب لاتهام ليونيه **Lionée** وأصحابه بالمؤامرة: الهواء والماء يبدوان لهما بالفعل "كخيرات متاحة للجميع". كيف نفهم هذا التعبير بالضبط؟

يبدو أن الهواء والماء كليهما ينبعان من فئة قانونية منفردة، تلك الخاصة "بالأشياء المشتركة". مارى أليس شاردوه **Marie Alice Chardeaux** تكتب فى كتابها "الأشياء المشتركة": "فى القانون الرومانى، فئة الأشياء المشتركة تتضمن الهواء، المياه الجارية، البحر وشاطئ البحر[٢]". مع ملاحظة أن الأشياء المشتركة تختلط كثيرًا مع الخيرات والمنافع التى لا صاحب لها، لذلك هى تحدد الفرق بينهما كالآتى: "فى حين أن الأشياء المشتركة غير قابلة للتملك، فالمنافع التى لا مالك لها، ببساطة، غير مملوكة لأحد ولكن تصبح مملوكة لأول شخص يشغلهم"[٣]. لمن هو مشغول بأصول هذه التفرقة بين الأشياء المشتركة والتى ليس لها مالك يجب أن نعود إلى الوراء إلى استشارى قانونى اسمه **Marcien** مارثيان (فى النصف الأول من القرن الثالث) الذى أدخل فى القانون الرومانى فئة جديدة من الأشياء: وهى الأشياء المُنتجة "أنتجتها الطبيعة أولاً ولم تقع تحت ملكية أحد". وهو يميز نوعين من الأشياء يدخلان فى هذه الفئة: "بعضهم، فئة

(١) يشير بول فين Paul Veyne فى ترجمته إلى أن "الطرواديين لا يطالبون إلا ببعض الأشياء القليلة"، وهو ما يبرر من وجهة نظره اللجوء للتقنين "إلا" فى اللغة الفرنسية (*ibid.*).

(2) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, LGDJ, Paris, 2006, p. 1, note 4.

(3) *Ibid.*, p. 3-4.

الأشياء التى بدون مالك، وهى فى الواقع شاغرة: بمعنى مستعدة أن تكون ملكًا لأول من يظهر ويشغلها. مثال لذلك الحيوانات المتوحشة. أما الفئة الأخرى فهى أشياء ليست ملكًا لأحد بفعل الطبيعة ولكن استخدامها متاح للجميع. مثال لذلك الماء الجارى، والهواء، والبحر وضفاف البحر[1]".

فى الواقع، الوضع القانونى للأشياء المشتركة ضمن جميع الأشياء التى ذكرها وأسسها القانون الرومانى هى التى لا خلاف عليها. فهى تبقى على هامش التقسيم بين الأشياء، حيث يجب التفرقة بين الأشياء التراثية[2] أو التقسيم بين الأشياء الخاصة بالقانون الإلهى وتلك الخاصة بالقانون الإنسانى. فى مقطع شهير من "معاهد جايوس **Institutes de Gaius**" توجد هذه التفرقة الثانية كالآتى: "تتضمن الأشياء الخاصة بالقانون الإلهى الأشياء المقدسة (المكرسة للآلهة إلى الأبد: أماكن وأشياء)، الأشياء الدينية (أماكن ومدافن خاصة بالرهبان الآلهة)، والمقدسات (فى المناطق الحضرية)[3] ؛ الأشياء الخاصة بالقانون

---

(1) *Ibid.*, p. 16-17.

(٢) مثلما يحدده يان توماس Yan Thomas "*Res*, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain", *Archives de philosophie du droit,* n25, 1980, p. 422): تشير كلمة *patrimonium* إلى "الوضع القانونى للأب"، كما تدل كلمة *matrimonium*. الزواج، على "الوضع القانونى للأم" (اللاحقة *monium*- تشير إلى الوضع القانونى للكلمة التى تقترن بها). " ينفصل المصطلح بالكامل عن أى وضع قانونى ليشير سلعة قيّمة من الفِضة، "حتى يتم تعريفها فى مجال السلع".

(٣) حول الفرق بين الكلمتين *sanctum* و *sacer*. برجاء الاطلاع على مرجع Emile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Minuit, Paris, 1993, p. 189-190. *Sanctum* هو ما يدافع عنه ويتم الحفاظ عليه ضد اعتداءات البشر بالعقوبات. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن القوانين المقدسة *leges sanctae*. أما المقدس sacré أو *sacer*،" أى المرتبط بالآلهة".

الإنسانى تتضمن كل الأشياء العامة (غير المملوكة والتى هى خارج التجارة القانونية) والأشياء الخاصة (المملوكة والتى داخل التجارة القانونية). ومثل أشياء القانون الإلهى، الأشياء العامة يشار إليها "بالأشياء غير المملوكة لأحد" بمعنى "أشياء ذات صلة بالتراث وليست ملكًا لأحد"[1].

هذا التحديد لم يمنع عدم الدقة نسبيا فى التفرقة بين الأشياء العامة والأشياء المشتركة: ومن ثم شواطئ البحر توصف بدون دقة "بالمشاع" و"العام"[2]. ونستطيع على الأقل التفرقة بين هذين النوعين من الأشياء بواسطة ثلاثة بنود: كتالوج لكل منهما لا يتداخل، عدم ملكيتها لأحد لا تعود لنفس السبب، الأشياء العامة ليست ملكًا لأحد بفعل الطبيعة. فى النهاية عدم ملكيتها ليست بنفس القوة، بالنسبة للأشياء العامة، فهى مؤسسية ولها قيمة دائمة وهذا يخول لكل مواطن معارضة الاستخدام الخاص، بينما الأشياء المشتركة عرضة للسقوط تحت السلطة المؤقتة للشاغل. وكما قالت مارى: أليس شاردوه "وهكذا، من يبنى على شاطئ البحر صرحًا، فهو ملك له ما بقى الصرح. لكن هذه الملكية بالضرورة مؤقتة؛ لأن الطبيعة غير قابلة للتقادم. عند هدم هذا الصرح، تستعيد التربة سريعًا وضعها الأولى الخاص بالأشياء المشتركة. بحيث أن مارسيان **Marcien** تقارن قانون الطبيعة هذا، كحق إنسانى معلق مؤقتًا، بحالة سجين حرب، ما إن يعبر الحدود، يستعيد حريته الأصلية"[3].

(1) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 135, note 163.
سنعود لأهمية هذا الوصف فى الفصل السادس

(2) *Ibid.*, p. 17.

(3) *Ibid.*, p. 18.

وفى النهاية، تهميش ما يُكون الأشياء المشتركة يظهر الصعوبة التى واجهها القانون الرومانى فى تصور علاقة هذه الأشياء بمجالات القانون التى تم أخذها بهذه الصفة. إنها تُعتبر "المقاطعة الأصلية" فى الملكية الجماعية للعصر البدائى للبشرية بدلاً من اعتباره فئة قانونية بالكامل: فى هذا العصر، كل هذه الأشياء كانت مشتركة بالفعل لكل البشر[1]. وهى فى هذا المعنى تكون "سياجًا شبه قانونى" بداخله يسمح القانون بوجود طبيعة مستقلة "كما فى حالة الحفريات"[2]. لكن يجب إضافة أن هذه المقاطعة لها وظيفة محددة جدًا بحيث إنها تكون نموذجًا للأشياء العامة - تحديدًا الأنهار، والطرق، والميادين والمسارح: على غرار الأشياء المشتركة المهداة للاستعمال المشترك للكل[3]، فالأشياء العامة موجهة للاستخدام المشترك للكل، الفرق الوحيد بين الحالتين أن الأشياء العامة أصبحت مشتركة بعد استقطاعها من مجال الملكية بواسطة قانون عام بينما الأشياء المشتركة مفترض أنها مشتركة بفعل الطبيعة. هذا الفارق الذى لا يمكن تغافله مهم بشكل خاص: "إذا كانت الأشياء المشتركة لا نستطيع تملكها بفعل الطبيعة، هذا بالتحديد لأنها لا تدمج بشكل كامل فى المجال القانونى. بالعكس، إذا كانت الأشياء المشتركة استطاعت أن تكون (لروما) فئة قانونية

---

(1) *Ibid.*, p. 135.

تشير الكاتبة إلى نص ليان توماس: "*Imago naturae*. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome ", in *Théologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne,* Actes de la table ronde organisée par l'Eçole française de Rome avec le concours du CNRS, n147, 1991, p. 201 et 203."

(٢) *Ibid.* تشير الكاتبة إلى النص ذاته الخاص بإيان توماس الذى ذكر فى الملحوظة السابقة، ص. ٢١١

(3) Le "*cunctis... patentum*" du passage de l'Enéide cité plus haut prend alors tout son sens.

بالكامل، فعدم قابليتها للتملك لم تستند على جوهرها"[1]. نرى إذًا أن النموذج لا يعمل إلا بشـرط تجاهل سـبب عدم قابلية الملكية للأشياء المشتركة. النتيجة التى تفرض نفسها: لا يوجد فى "روما" أشياء تنتمى لفئات قانونية تمامًا فى حالة كونها بطبيعتها، غير قابلة للامتلاك. الأشـياء الخاصة بالقانون الإلهى والأشـياء العامة تهرب فـى القانون (الرومانى) إلى منطقة عدم القابلية للملكية والتجارة. وعـدم قابليـة تملكهم تنتج من حركـة القانون العام الذى يؤثر فيهم، سـواء كان بالنسـبة لاسـتخدام المواطنيـن، أو كان لإلـه. بالنظـر إلـى هذه العوامـل، نفهم بشـكل أفضل لماذا الأشـياء المشـتركة فـى القانـون الرومانى تعتبر أشـياء غير قابلـة للملكيـة بحكـم الطبيعـة. وهـذا بالتحديـد لأنهـا لا تكـون فئـة قانونية بالكامل[2].

استنتاج كهذا لا يمكن تجنبه بقدر توافقه مع مفهوم أن القانون الرومانى يتكون من "الشىء". وكما أوضح تماما "يان توماس **Yan Thomas** أن المعارضة الميتافيزيقية بين الموضوع والهدف غريبة على هذا القانون: ليس لدينا من جهة، مواضيع حرة، لها حقوق شخصية، ومن جهة أخرى، أشياء خارجية تطبق هذه القوانين عليها[3]. والنتيجة أن الشىء لا يحتسب على الطبيعة السلبية أو على الخارجية المادية الخالصة. النواة الدالة على المفهوم تعود أولاً وقبل كل شىء إلى القضية، إلى المسألة التى يجب الجدال حولها، وانطلاقًا من هذه النواة انتقلنا من "القضية" المتنازع عليها إلى "الشىء" الذى هو أساس هذا الصراع: "المعنى البدائى للشىء يتأرجح بين أفكار التقاضى،

(1) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 134.

(2) *Ibid.*, p. 136.

(3) Yan THOMAS, " *Res*, chose et patrimoine ", *loc. cit.*, p. 425-426.

والوضع القضائى والأداة التى توفر فرصة للتقاضى، ومن هنا، كامتداد للموقف الذى يجب أن ينظمه حكم قضائى أو قانون. لكن المعنى المركزى يبقى ذلك الخاص "بالقضية" المأخوذة من شبكات النزاع المتناقض: *res in controversia posita*[1]". فى هذه الظروف لا يمكن أن يبدو الشىء كوسط خامل بين عنف القانون أو ممارسة السيطرة الأحادية لموضوع: "إذا كان الشىء أداة، فهو أولاً أداة لنزاع، أو لخلاف، أداة مشتركة تواجه وتجمع أنصارًا مختلفين بداخل نفس العلاقة"[2]. جميع المعانى التى تتعلق بالمنافع وبالأشياء التراثية هى معانى مشتقة تكونت فى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد[3]. لا يمكننا رؤية كيف يمكن لمفهوم الشىء الذى سيكون بحكم الطبيعة غير قابل للملكية أن يتشكل إلى فئة قانونية تمامًا فى مثل هذا السياق، ما دامت جميع الأشياء المتعارف عليها بواسطة هذا القانون هى فى الحقيقة قد تشكلت بواسطته من خلال علاقة بحالة أو بقضية. الأمر يتعلق بمفهوم متصور "كنوع من الوعاء" الذى يجمع كل الأشياء التى أسست عدم قابلية الملكية بطبيعتها. وما تؤكده ثانية هو، "أن العقبات الدائمة التى تواجه تصنيف الكيانات الطبيعية قانونيا هى التى وجدت قبل القانون"[4].

---

(1) *Ibid.*, p. 416. سنعود لهذا المصطلح "*res*" فى الفصل السادس من هذا الكتاب

(2) *Ibid.*, p. 417.

(3) *Ibid.*, p. 425

"*Res, pecunia, bona*. فى مطلع القرن الثالث والثانى قبل الميلاد، تطورت لغة جديدة عن السلع تخلق منهجًا جديدًا وتتناسب مع منحنى جديد من الفكر. نهتم الآن بالمصطلحات المجردة، العالمية، التى تنفصل عن معانيها العائلية والاجتماعية. لم يعد "الشىء" مسجلاً فى وضع ما، ولكن يؤخذ منفصلاً فى عالم الأشياء ذات القيمة الخاصة بها، والتى يمكن استبدالها وبيعها".

(4) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 8.

إذًا توجد القليل من الدروس المأخوذة من هذه الفئة الواقعة على حدود القانون. ألا يجب أيضًا أن نبحث عن تمديد فئة "الأشياء المشتركة" التى ورثناها من القانون الرومانى. وأليس من الأنسب أن نهمل ونترك إلى الأبد فكرة وجود أشياء غير قابلة للملكية بفعل الطبيعة لنؤسس بحق وبالكامل عدم القابلية للملكية فى القانون[1]. ورغم ذلك يقترح البعض إضافة - الماء الجارى، الهواء، البحر وضفافه، القمر والفضاء خارج الغلاف الجوى، التربة، التربة تحت البحر، الخريطة الجينية للنوع الإنسانى، الحقول، الموجات، روائع الفكر فى المجال العام، بعض المعلومات، الأشعة الشمسية، فصائل الحيوان والنبات وكذلك صمت الطبيعة - إلى القائمة التقليدية[2]. بعض المنظمات الأهلية والمنظمات المرتبطة بالأمم المتحدة تريد أن تشكل "تراثًا للإنسانية" من هذه الممتلكات المشتركة حيث كل يضع قائمته. هذا التضخم للفئة لن يستطيع إلا قيادتنا مباشرة باتجاه نوع من الطبيعة، التى نسميها نحن هنا تجسيد المشاع: لأنه، تحت هذه الملكية، يجب أن نفهم الشىء ليس فقط بالمعنى التقنى "للقضية" أو "للسبب" الذى منحه له القانون الرومانى، ولكن بالمعنى الذى أصبح بالنسبة لنا معتادًا، مادى فى مظهر خارجى خالص. ومن خلال هذا التمديد المقترح، يتعين أن نعترف فى القانون بأن عددًا أكبر فأكبر من الأشياء يهرب من هذه السيطرة على الموضوع بسبب الممتلكات المدرجة فى طبيعتها المادية.

فى نفس الوقت، لفحص المسألة عن قرب، الحجج المقترحة لتثبيت عدم قابلية الملكية فى طبيعة الأشياء نوعان: إما أن نرتب الأشياء التى ملكيتها غير

(1) *Ibid.*, p. 11.

(2) *Ibid.*, p. 6-7.

مفيدة بسبب طبيعتها التى لا تنضب فى الأشياء المشتركة، أو نضع فى نفس هذا المفهوم الأشياء التى لا يمكن امتلاكها بسبب طبيعتها التى لا يمكن الإمساك بها. فى المفهوم الأول، الكثرة هى التى ستفسر لنا أن الأشياء المشتركة متوفرة لاستعمال كل الأشخاص فى نفس الوقت. القاضى شارل كونت **Charles Comte** كتب أيضًا فى القرن التاسع عشر: "بعض الأشياء مثل ضوء النجوم، الهواء المحيط بنا، مياه البحار، توجد بكميات كبيرة جدا حتى إن البشر لا يستطيعون أن يحدثوا فيها زيادة أو نقصانًا ملحوظًا ؛ كل شخص يستطيع أن يمتلك بقدر احتياجاته بدون الإضرار باستمتاع الآخرين وبدون أن يسبب لهم أقل خسارة أو ضرر"[(١)]. ونجد نفس الفكرة مشروحة بشكل أفضل فى طبعة حديثة "الخواص الفيزيائية للهواء وكذلك الماء، كونهما لا ينضبان، يجعل استعمالهما بواسطة أشخاص فى أماكن وأوقات معينة لا يمنع استعمال آخرين لهما فى نفس الأماكن والأوقات وتحت نفس الظروف"[(٢)]. ورغم فائدة هذه الأشياء فإنه سبب وجودها بشكل فائض سيجعلها عديمة القيمة ومن ثم وجود قانون خاص بها سيكون غير ضرورى.

فى المفهوم الثانى، استحالة الملكية الحسية تأتى فى المقدمة. وبسبب "ضخامتهم وعدم القدرة على الإمساك بهم" أن الأشياء المشتركة "ليس من الممكن أن تحبس فى المجال الحصرى لشخص واحد": "نحن لا نحاصر الضوء" "نحن لا نرقم السحب". وبالنسبة للهواء، فمن الصعب امتلاكه امتلاكًا

---

(1) Cité par Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Editions TOPS/ Trinquier, Antony, 1997, p.95.

(2) Gilles MARTIN, *De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'Environnement*, thèse soutenue à Nice, 1976, p. 115 (cité par Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 109).

حقيقيا ودائمًا "لأنه منتشر فى كل مكان، والماء عنصر سائل ومتحرك يفلت عند محاولة الإمساك به"[١]. وهكذا يكتب القاضى جون دوما **Jean Domat**: "السماوات، النجوم، الضوء، الهواء والبحر هى منافع مشتركة لكل المجتمع الإنسانى، لا أحد يستطيع أن يكون سيدًا عليهم أو يحرم الآخرين منهم. وكذلك طبيعة ووضع هذه الأشياء كلها مناسبة لهذا الاستعمال المشترك للجميع"[٢].

جروتيوس **Grotius**، وهو له فكر قريب من هذا يؤكد فيما يخص البحر: "يوجد سبب طبيعى يجعل البحر غير مملوك لأحد. والملكية لا تكون إلا فى الأشياء المحدودة، وقد لاحظ أرسطو أن السوائل ليست محدودة ومن ثم لا يمكن امتلاكها إلا بالقدر الذى يوضع منها فى داخل شىء محدود"[٣]. وقد أكد جوزيف أورطولان **Joseph Ortolan** هذا المعنى الخاص بالأشياء المشتركة عند الحكماء الرومان: "إنها طبيعة الأشياء هى التى تضعها فى هذا التصنيف: ومن ثم من المستحيل على أى ما يكون الامتلاك الحسى للبحر، الهواء، أو الشمس والنجوم"[٤].

---

(1) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 116.

(2) Jean DOMAT, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel,* 1713, chez Nicolas Gosselin, Livre premier, titre III, " Des choses ", section I, p. 16.

يجب ملاحظة أنه إذا كان دوما يميز بين الأشياء المشتركة عن الأشياء العامة (الأنهار، الشواطئ، الطرق)، فإنه يضعهم جميعًا تحت نظام قانونى مماثل الخاص بالأشياء المشتركة مع فصل الأشياء العامة عن مجال السيادة (Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 34)

(3) Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix,* traduction J. Barbeyrac, 1759, p. 230, cité *in* Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 116

(4) J.-L.-E. ORTOLAN, *Explication historique des Instituts de l'empereur Justinien,* Livre 2, Joubert Libraire-Editeur, Paris, 1840, p. 30. Cité *in* Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 112.

الصادم فى هذين المفهومين هو، أولاً العلاقة الوحيدة المفترضة مسبقًا بين القانون والحقيقة التى يتعلق بها، علاقة تخون طبيعة الأرض: القانون "سيتوقف عن تقنين حقيقة سيكون عاجزًا أمامها"، لن يكون عليه وصف عدم صلاحية امتلاك الأشياء المشتركة، فقط سيقوم بتقريرها"(١). وعمله سيختصر فى التحكم فى الحقيقة الموجودة من قبل والتى ستحدد له المعايير الخاصة به بدلاً من خلق حقائقه الخاصة بتطوير فئاته الخاصة. ضد هذه الطبيعة، يجب التمسك بأنه لا يوجد معيار طبيعى لعدم الصلاحية للملكية، هذا المعيار لا يمكن إلا أن يكون معيارًا قانونيا: "البحر ليس شيئا مشتركًا لمجرد أنه متسع. وكذلك الخريطة الجينية للنوع البشرى ليست شيئًا مشتركا بسبب صفاتها المشتركة"(٢). والصادم أيضًا، أن كل الخطابات الاقتصادية السياسية المعاصرة لم تفعل سوى تحديث الحجج القديمة جدًا باستعمال مصطلحات جديدة: كما سنرى لاحقًا(٣)، معايير تصنيف المنافع (تنافسية، حصرية، إلخ...) التى على أساسها بنى هذا الخطاب غالبا لا تفعل سوى استعادة اعتبارات مألوفة للقضاة(٤) منذ وقت طويل، لهذا الاختلاف الذى لا يكاد يذكر، إنها تسعى إلى الاندماج فى النطاق الأوسع للمنافع، التى تصر على تقديم الحجج الكلاسيكية المأخوذة

---

(1) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 131

(٣) فى الفصل الرابع

(٤) يمكن لمقولة شارل كونت Charles Compte التى استخدمها برودون أن توضح معيار عدم التنافسية. كما نجد أيضًا عند القاضى دومولومب Demolombe تأكيدًا فيما يخص هذه الأفكار: هو كل ما ينتج عن الفكر من إبداعات أدبية، أو علمية، أو فنية [...] ويستطيع، فى نفس الوقت، أن يفيد الكل أو ألا يفيد أحد، بشكل كامل دون أن يحول تمتع أحدًا بها من أن يتمتع آخر بها أو التقليل منها." (Cité par Mikhail XIFARAS, *La Propriété, Etude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004, p. 380)

من القانون الرومانى على أنها ليست منافع حقيقية. بالبحث فى صفات المنافع عن الأسس السياسية "للمنافع المشتركة"، سنضطر إلى أن نتحدد فى عدد محدود من المنافع المحددة التى تستطيع بمعايير القانون وبخاصة الاقتصاد السياسى أن تولدها.

مفهوم "التراث الإنسانى المشترك" الذى دخل فى مجال القانون الدولى بالكاد منذ عدة عقود، يستحق من وجهة النظر هذه إعادة تقدير جذرى. ونعلم أن هذا المفهوم ساعد على التفكير فى الوضع القانونى "للأشياء" التى تبعد عن سيادة الدول مثل الأنتاركتيكا، أو الغلاف الجوى أو قيعان البحار، ثم وُجه ليمتد إلى الموارد الجينية النباتية أو إلى الخريطة الجينية الإنسانية[1]. هنا أيضًا سنجد الوهم الطبيعانى: أن كل ما هو مشترك لنوع معين من الناحية البيولوجية هو مشترك فى القانون، ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن أى شىء مشترك فى الحقيقة يكون مشتركًا أيضًا فى القانون[2]. بالإضافة إلى أن العودة لمفهوم "التراث" لا يكون دون طرح بعض المشاكل القانونية وأكثرها شائكًا أن كل تراث يتطلب قضية. فى الحالة الراهنة، بالتأكيد الإنسانية مسئولة عن تشكيل تلك القضية. لكن الإنسانية ليست لها شخصية قانونية: "بسبب عدم وجود حقوق، الإنسانية لا تمتلك تراثًا مشتركًا". هذا إذًا "تراث دون صاحب"، "تراث دون قضية". التماسك القانونى لمفهوم التراث بدون قضية مشكوك به إلى درجة تجعلنا لا تمسك به. فى الواقع، تحت هذا المفهوم غير الواضح، نبحث عن تبرير الطرح

(1) Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 191-228.

(2) *Ibid.*, p. 213-214

خارج مجال الملكية مع الواجبات التى يفرضها هذا الطرح: "هذه العبارة ليست سوى استعارة: إنها تعود على فكرة الحفاظ والنقل"[١].

أمام هذه الحقيقة المحدودة للطبيعانية، يجدر البحث فى الجوهر الإنسانى العالمى عن أساس آخر لسياسة المشاع. وهذا هو الطريق الذى يأخذه الباحثون عن جعل الجوهر الإنسانى أساسا لعالمية جديدة ولإنسانية جديدة.

المشاع بين المبتذل والعالمى

ألا يستطيع المشاع أن يتحدد بما هو إنسانى، بالانتماء إلى الإنسانية؟ "ما نملك بالمشاركة" ومن هنا أولن تكون اختلافاتنا قادرة على رسم سياسة عالمية جديدة؟ هناك أيضًا، منظمات غير حكومية، قضاة، جزء من الحركة المناهضة للعالمية يرغبون فى جعل جوهر الإنسانية أساسًا "لعالم آخر". رأينا فى موضع أعلى أن "العصور القديمة" لم تتنكر لقاعدة العالمية هذه. فى الفلسفة الشيشرونية، المشاع مؤسس على المشاع الخاصة بالنوع الإنسانى. المسيحية قد توسعت بطريقتها فى تعريف المشاع والعالمى: "ما دام الإنسان حيوان عاقل ومخلوقًا لله فهو يتوق إلى النعيم التام. فى تسجيلات لتقليد فلسفى مستمر، المشاع ظل يشير إلى ما وصفناه فى تأسيس الملكية المشتركة: "من وجهة نظر الفلسفة السياسية، يبدو أن المشاع يجب أن يسبق دائمًا المجتمعات، ويمثل لها المسند، الأرض، الجذر الثابت، الجوهر والطبيعة"،

---

(1) *Ibid.*, p. 225.

كما أشار تماما جوديث ريفيل Judith Revel[1]. ولا تقل المحاولات التى تسعى لإعادة تعريف النفع العام المستحدث بالاعتماد على العلوم الإنسانية. فى هذه الجوهرية فى الاختلاف عن السابق، الهوية الداخلية للنوع تحل محل الهوية المادية للأشياء.

فى حين أنه فى لحظة معينة فى تاريخها، تمسكت الفلسفة أيضًا بتفرقة المشاع والعالمى، إلى درجة تقليل قيمة الأول على حساب الثانى. والصادم هنا أن النص الفلسفى عند هذه النقطة حاز القبول محملاً باحتقار كلمة "المشاع". فى اللغة الفرنسية، بدأ التعبير فى عام ١١٦٠ بمعنى "العادى"، حيث يتم التأكيد على قيمة الازدراء بالاقتراب من الكلمة البديلة وهى "المبتذل/ السوقية" التى تشكلت فى نفس العصر للإشارة إلى الشعب[٢]. وهذا يظهر أيضًا فى أجزاء المنازل البرجوازية التى يجب أن تبقى فى الظل لأنها خاصة بالخدم. وقد لاحظ جوديث ريفيل هذا الأمر وقال عنه: "الأجزاء أو المساحات التى نبعدها عن رؤية الزوار المحتملين – والتى نحصرها فى الأجزاء الخاصة "بالتمثيل"–، مجموعة الوظائف التى ليس لها حق مدنى فى المسرح الخاص بالعلاقات الاجتماعية (المطابخ – المغاسل – دورات المياه – أماكن حفظ الطعام) والأماكن المغلقة حيث يوجد كل من يؤمن التشغيل اليومى لجميع أعمال المنزل وهم فى نفس الوقت مستبعدين"[٣].

---

(1) Judith REVEL, " Produire de la subjectivité, produire du commun : trois difficultés et un post-scriptum un peu long sur ce que le commun n'est pas ", séminaire " Du public au commun ", séance du 5 décembre 2010, p.6.

(2) *Dictionnaire historique de la langue française,* sous la direction d'Alain Rey, Le Robert, Paris, 1992, p. 455.

(3) Judith REVEL, " Produire de la subjectivité, produire du commun " *loc. cit.,* p. 6.

في نفس لغة الفلسفة، كلمة "المشاع" تحديدًا في العصر الكلاسيكي، تأخذ معنى "السوقي" المشتق من الكلمة اللاتينية بمعنى "مشاعات الرجال **vulgus**". وبالمناسبة، اللغة الفلسفية قد اعتمدت تعبير "رجل المشاع" بعدما ظهر هذا التعبير السوقي في القرن السابع عشر. وكذلك في نهاية "التأملات الميتافيزيقية **Méditations Métaphysiques**" الثانية، في نص تحليل قطعة شمع، التعبير اللاتيني "**vulgus**" أو "مشاعات الرجال" تحول في الترجمة الفرنسية إلى كلمة "المشاع": "ولكن من يرغب أن يرفع معرفته فوق المشاع (*supra vulgus*)، يجب أن يشعر بالخذي من وجود فرصة للشك في ابتكارات اللهجة العامية (*l'ex formis loquendi quas vulgus invenit*)[1]. في وقت لاحق، بعد أن عرف الشمع للمرة الأولى، قال ديكارت أنه "اعتقد أنه يعرف الشمع بالمعنى الخارجي نفسه أو على الأقل بالحس السليم (*sensu communi*) كما نطلق عليه أي بالقدرة التخيلية"[2]. من ثم يجب أن نميز "الفطرة السليمة" عن "الحس السليم" أو التخيل، وهذه طريقة للتعبير عن أن "الفطرة السليمة" ليست "سليمة" إلا بقدر كونها ليست "شائعة"[3]. لتقدير هذا البخس للقيمة المعرفية "للمشاع"، يجب أن نعرف أن تعبير "الحس السليم" (*Koinê aesthesis*) جاء من أرسطو،

---

(1) DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Le Livre de poche, Paris, 1990, p. 75
ترجمة الجملة اللاتينية هي: طرق للتحدث يخترعها العوام.

(2) *Ibid.*, p. 77.

(٣) إن الصيغة الشهيرة التي تقول إن "الحس السليم هو الشيء الذي يتشاركه العالم أجمع بشكل جيد" لا يجب أن تدل على أن الجميع يتمتع به.

وهو بالنسبة إليه لا يمثل حاسة سادسة خاصة تضاف للحواس الخارجية، ولكن إدراك الأشياء المتركة بمختلف الحواس الخارجية[١].

ومهما يكن، هذا المعنى لكلمة "سوقى" استمر طويلاً فى اللغة الفلسفية مرتبطًا بتعبير "المشاع". فى المقطع الأربعين من "نقد القدرة على التحكيم **Critique de la faculté de juger**"، يذكر كانط أن هذا الفهم السليم، غير المثقف، له شرف الإشارة إليه بتعبير "الحس السليم" - وهذا بالطريقة التى من خلالها كلمة المشاع (ليس فقط فى لغتنا، التى تحتوى على غموض فى هذه النقطة، ولكن أيضًا فى لغات أخرى) نفهمها بمعنى "السوقى" وهذا المصطلح سنجده فى ما يوجد فى كل مكان وحيث الملكية لا تكون استحقاقًا أو ميزة"[٢]. هدف كانط أن نفهم من وراء تعبير الحس السليم *sensus communis*. "فكرة الحس السليم للجميع" بمعنى "القدرة على الارتفاع فوق الظروف الشخصية والخاصة بالحكم، التى يتم فيها احتجاز الآخرين، وبمعنى التفكير فى التقدير الشخصى انطلاقًا من وجهة نظر عالمية (التى لا نستطيع الوصول إليها إلا بتبنى وجهة نظر الشخص الآخر)"[٣]. نرى إذًا، أنه بالنسبة إلى كانط، فى مقابل الاستعمال الأكثر شيوعًا، تفرقة المشاع عن السوقى بربط المشاع بالعالمية، وهذا يعادل تشريفًا لدلالة اللفظ. الغرض من "الفكر الموسع"، "التفكير بوضع

---

(١) لمعرفة المزيد برجاء مراجعة:
Jacques BRUNSCHWIG, " En quel sens le sens commun est-il commun ? ", *in* Gilbert ROMEYER DHERBEY (dir.), *Corps et âme*, Vrin, Paris, 1996, p. 208.
مثال على *senti commun* هو التحرك: التحرك لا يُفهم بحس معين، ولكن بحواس مختلفة، مثل حركة هذا الشىء ذو لون ما ويصدر صوتًا ما، وغيره.

(2) Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Garnier-Flammarion, Paris, p. 278.

(3) *Ibid.*, p. 280.

النفس مكان الآخرين"، مما يقتضى الارتفاع إلى العالمية، وبالتأكيد عدم الاكتفاء بالعمومية التى لا تساوى إلا العدد الأكبر. تحت هذا الظرف فقط، يكون الذوق، أى القدرة على الحكم على الأشياء الجمالية، "قادر على أن يجلب الحس السليم للجميع"[1]، حتى لو هذا الحس السليم لم يستطع ادعاء عرض قواعد موضوعية ملزمة. الحس السليم **Le Gemeinsinn** بهذا المعنى هو مبدأ توجيهى موضوعى يستهدف المساعدة على تكون حكم التذوق.

إعادة التعريف الخاص بكانط للحس السليم تدين بلا شك بالكثير لمفهوم "الحس السليم" الذى ظهر فى القرن الثامن عشر على يد شافتسبرى **Shaftesbury**، ولكنه يختلف عنه فى نفس الوقت. فى الواقع، يعرفه هذا الأخير بأنه الحس الخاص بالمجتمع "الحس الخاص بالمنفعة العامة والفائدة المشتركة"[2]. الأمر إذًا يتطلب تكافؤًا اجتماعيًا وسياسيًا للمعنى الأخلاقى والاستدعاء لتكوين تمثيل مناسب للسلعة الأخلاقية، أكثر من الحاجة إلى تكوين هيئة خاصة. وبينما الحس الجيد يشير إلى القدرة الطبيعية على التمييز بين الصواب والخطأ، الحس السليم يمثل الاستعداد لتشكيل تمثيل مناسب للنفع العام وليكن ما نستطيع أن نطلق عليه "خدمة الصالح العام". يجب ملاحظة أن هذا المعنى السياسى والاجتماعى مختلف جدا عما يعتقده توماس ريد **Thomas Reid**. عند هذا الأخير، الحس السليم يقترب جدا من الحس

---

(1) Lord SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, I, p. 104, cite à l'article "*Common sense*", *in* Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Le Seuil/Le Robert, Paris, 2004, p. 241.

(2) Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, p. 242. كما يجب علينا أن نفهم عنوان كتيب توماس بين Thomas Paine, *Common sense*، الذى يعرض فى عام ١٧٧٦ جميع الحجج التى تبرر ثورة المستعمرات الأمريكية.

الجيد ويكتسب قيمة حقيقية للمعرفة بتحوله مصدر الأحكام الطبيعية المشتركة للناس جميعًا. فى نفس الوقت يجب ذكر أنه بعد جادامر [1]**Gadamer**، الحس السليم الخاص بكانط لم يرث من هذا المفهوم الاجتماعى والسياسى بحيث أنه يساوى الحكم الجمالى وحده. ونعلم أن حنا أرندت حاولت إعطاء هذا المفهوم الحس السليم فى المقطع الأربعين من النقد الثالث. وعند هذه النهاية، ترجمت الألمانية "بالعام" بدلاً من "العالمية" وتتكلم عن "وجهة النظر العامة" بحيث يفهم الحكم السياسى نفسه فى هذا الضوء، دون تحديد أفق مجتمع الحكم - يبدو أن الموضوع لا يتعلق لا بالإنسانية كما هى أو بالمجتمع السياسى الخاص. ولكن، كما تعترف هى ، وجهة النظر التى يشير إليها كانط عندما يتحدث عن "الفكر المتسع" هى نفس وجهة نظر المشاهد الذى يحكم: "إنه لا يقول كيف نتصرف ولا حتى كيف نطبق الحكمة التى اكتشفناها بامتلاك "وجهة نظر عامة"، على المواقف الخاصة بالحياة السياسية [...] يقول كانط كيف نأخذ الآخرين فى الاعتبار، ولا يذكر كيف نجتمع بالآخرين للتحرك"[٢]. وعلى أى حال بالنسبة إليه المهم هو إعادة المشاع إلى الاحتياج الرسمى للعالمية ويظل كما هو منفصلاً عن بُعد التحرك.

نستطيع أن نرى بشكل أفضل الاستقطاب الخاضع لمصطلح "المشاع" إذا أعرنا الانتباه إلى الطريقة التى حاولنا بها كثيرًا أن نفصل فى وقت سابق بين المشاع والعالمى. وللحق، التفرقة أقدم كثيرًا مما نعتقد غالبًا. أرسطو فرق بشكل واضح جدا بين المشاع والعالمى (*koinon* **and** *katholou*)[٣]. فى

(1) Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode,* Le Seuil, Paris, 1996, p. 47 et *sq.*

(2) Hannah ARENDT, *Juger,* Le Seuil, Paris, 1991, p.72.

(٣) حول هذه التفرقة، نشير إلى Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote,* PUF, Paris, 1972, p. 210.

حين أن العالمى يتحدد بحدود النوع (الإنسان أو الحيوان مثلاً) فالمشاع يعنى ما هو مشترك لعدة أنواع. من وجهة نظر تمديد المصطلح، إذًا فالمشاع يأتى فوق العالمى. وهكذا يتم شرح أن الأكثر شيوعًا، سواء ما "ينتقل عبر النوع" أو مشترك لكل الأنواع، أو ما هو فى نفس الوقت الشيء غير المحدد: مثل الذات بشكل عام، التى هى "مشتركة لكل الأشياء" وبما أن كل الأشياء مشتركة فى الذات، ألا يمكن تكوين نوع بسبب الاستبعاد الذى بدونه لا يوجد نوع. فإنه ليس إلا الذات المستبعدة ولا يوجد أيضًا أى شيء أعلى من الذات، وفى داخله يمكن للذات أن تنتمى له تحت مسمى النوع. بهذا المعنى، الذات هى مصطلح شائع وليس عالمى. لكن من جهة أخرى، العالمى يأتى فوق المشاع بحيث يكسب فى الفهم ما يفقد فى التمديد. باختصار، العالمى يأتى من جهة التحديد، أما المشاع فدائمًا مهدد بعدم التحديد، وكلما كان شائعًا كان غير محدد. ونستخلص من فرضية أرسطو أنه لا يوجد علم للوجود بالمعنى الدقيق للكلمة ولكن يوجد المشاع، الخطاب عن الذات فى هذا الإطار هو الخطاب الأكثر خواءً. فى المجمل، إما أن المشاع يتعرف بالوجود ويصبح إذًا أداة الخطاب الأكثر إيجابية وهذه الأداة هى العلم، لأنه وكما كرر أرسطو كثيرًا، لا يوجد علم إلا علم الوجود، أو أن يكون المشاع عنده العمومية الفارغة مما يتجاوز الوجود وهكذا لا يوجد الكثير لنقوله إلا بطريقة سلبية تمامًا.

وكيف يمكن لهذه الملاحظة أن تؤثر فى الخطاب الذى يمارسه الإنسان على الإنسان نفسه وبالتالى على الطريقة التى يتواصل بها الإنسان مع الآخرين بواسطة الفكر؟ للوهلة الأولى، عمومية المشاع لا شك أنها قد تغطى على مفهوم الصلة بين البشر: كيف يمكن للمشترك الخاص بالذات أن ينظر إلى طبيعة مثل هذه الصلة؟ فى حين، أن تقليدًا مثابرًا بحث عن تقليل قيمة المشاع أمام الصالح

العالمى، خاصة عندما يتعلق الأمر بالتفكير فى علاقة الرجل بجوهره الخاص. وهكذا فإن هذه النقطة تقودنا ثانية إلى لغة الفلسفة السياسية. والسؤال الأكثر تحديدًا، ما هو المشترك للجميع داخل نفس النوع، بمعنى المخلوقات المنتمية لنفس النوع (هنا يقصد الإنسانية) وليس أبدًا ما هو المشترك لكل الأنواع (باعتبار الذات تتحول جينيا).

إضافتان لموسوعة العلوم الفلسفية لهيجل تؤكدان هذا المفهوم بوضوح شديد. الإضافة الأولى لكل نقطة خاصة بطبيعة المفهوم. الأولى (فقرة ١٦٣) تتحدث حول طبيعة المفهوم. قد نسيء فهم ميلاد مفهوم معين، مثلا الخاص بالنبات، عندما نمثله كعملية تضع جانبًا الخاص الذى بواسطته ستتميز النباتات المختلفة عن بعضها حتى لا تثبت إلا "ما هو مشترك لها": "إنه من الأهمية القصوى للمعرفة وكذلك لسلوكنا العملى، أن ما هو ببساطة مشترك (*ds bloss Gemeinschaftliche*) لا يختلط مع ما هو عام بشكل حقيقى (*dem wahraft Allgemeinen*)، العالمى"[1]. بعد أخذ مبدأ الشخصية كمكون عالمى للإنسان، مبدأ لم يكن معروفًا فى التاريخ إلا فى المسيحية، يعود هيجل إلى "العقد الاجتماعى لروسو": فى هذا العمل "الفرق بين ما هو ببساطة مشترك وما هو عام " تحت مسمى التفريق بين "الإرادة العامة" و"الإرادة الجماعية" مشروع بشكل وافٍ. فى الواقع، يحدد هيجل أن "الإرادة العامة هى مفهوم الإرادة"[2]. بتعبير آخر، الإرادة العامة هى العالمية فى حين أن الإرادة الجماعية ليست إلا المشاع. إذا كان الأمر هكذا بالنسبة لهيجل، فهذا يعود إلى التعريف

(1) HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques,* I. *La Science de la logique,* Vrin, Paris, 1970, p. 592.

(2) *Ibid.*, p. 593.

الذى حدده روسو بنفسه: الإرادة الجماعية "ليست إلا مجموعة الإرادات الخاصة"[1]. ويتبع نقدًا مباشرًا: "كان أجدر بروسو فيما يخص نظرية الدولة، أن يطور شيئًا أعمق إذا كان قد احتفظ دائمًا أمام عينيه بهذا الفرق"[2]. اللوم الموجه لروسو أنه فى نظريته الخاصة قد تجاهل الفرق بين العام والعالمى فى حين أنه أول من أطلق هذا الفرق. والسؤال الحقيقى هنا ليس إلا التأسيس الإيجابى للدولة اعتمادًا على عالمية الصفات الإنسانية. وقد كان جائزًا فشل روسو فى تحقيق هذا التأسيس بجعل الدولة نتيجة لعقد لأنه كان سيتجاهل الفرق بين العالمى والمشترك: جعل الدولة ترتكز على عقد هو جعلها ترتكز على الحكم الحر وحدس الأشخاص وليس على الصفات الإنسانية، بمعنى على "العامل المشترك الناتج عن هذه الإرادة المنفردة بقدر ما هى واعية"[3].

الإضافة الثانية (الفقرة ١٧٥)، ترسخ نفس الفرق بين المشترك والعالمى انطلاقًا من مراجعة هذا الشكل للحكم الذى يسميه هيجل "حكم المجموع الكلى": فمثلاً "جميع البشر فانون" أو أيضًا "جميع المعادن موصلة للكهرباء"[4]. فى هذه الأحكام، نقابل الشكل العالمى الأكثر ألفة، الذى ينطلق من وجهة نظر هادفة من خلالها نحن كأشخاص نعتمدها "جميعا": "العالمى هنا لا يبدو كصلة خارجية، تحوط النفوس المنفردة التى عندها تماسك لنفسها ولا مبالاة من وجهة نظره. مع ذلك، فى الحقيقة، العالمى هو الأساس والأرض، والجذر ومادة التفرد". "الإرادة الجماعية" تتكون تحديدًا من هذه

---

(1) Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social, op. cit.*, p. 68.

(2) *Ibid.*

(3) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, PUF, Paris, 1998, p. 315

(4) *Ibid.*, p. 599.

الصلة الخارجية: هيجل يتابع بمعارضة العالمى الحقيقى كأساس للبشر بالنسبة إلى العالمى السطحى كهمزة وصل خارجية بين الأشخاص: "إذا اعتبرنا مثلاً كايوس **Caius**، تيتوس **Titus**، سوبرونيوس **Sempronius** والسكان الآخرين لبلد أو دولة، حيث إنهم جميعًا بشر وهذا ليس فقط شيء مشترك بينهم لكنه عالمهم ونوعهم وكل الأشخاص المتفردين حولهم لن يكونوا إلا من نفس نوعهم"[1]. وهذا يعود على جميع البشر ببساطة لأنه "مشترك بينهم" وهذا يأخذ من عالمية اسمية خالصة كما يظهر هذا فى مثل شحمة الأذن: "لقد لاحظنا أن الرجال، على عكس الحيوانات، لديهم هذا كشيء مشترك، أنهم يمتلكون شحمة الأذن. ومن الواضح أيضًا أنه إذا حدث أن وُجد واحد أو أكثر بدون شحمة الأذن، فهذا الشخص، صفاته، قدراته، وغيرها، لن تتأثر بهذا الأمر، فى حين أنه على العكس، لن يكون هناك أى معنى فى افتراض أن كايوس يمكن ألا يكون بشرًا وفى نفس الوقت شجاعًا، أو غيره"[2]. نفهم جيدًا من هذا المثال المقابلة بين ما هو مشترك للأشخاص وما عندهم من مشترك بينهم، والعالمى الذى يكون نوعه و(الصفة الإنسانية): رجل محروم من فص الأذن لا يكف عن كونه رجلاً "كما هو عالميًا"، فقط هذا التأسيس الداخلى هو الذى يعطيه القدرة ليكون شجاعًا بحيث إن هذه الصفات لا تكون إلا للبشر. الخلاصة ما هو مشترك ببساطة للبشر هو مصادفة وخارجى، ولكن ما هو حقيقة عالمى (إنسانيتهم) هو شيء جوهرى ويحدد تكوينهم الداخلى. فى ضوء هذه المقابلة نستطيع أن نفهم عدم رضا هيجل فيما يخص "وجهة النظر العالمية" الخاصة بكانط أو "الإرادة الجماعية" لروسو: الأولى لأنها وجهة نظر شخصية فقط لا تنطلق من الصفة الإنسانية، والثانية لأنها ليست إلا المجموع.

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

الوسيلة الوحيدة للهروب من الطبيعانية والأساسية هى أن نأخذ بمبدأ أن الصفة المشتركة لبعض الأشياء ليست ولا يجب أن تجعلهم مشتركين، ولكن سبب هويتهم أو انتمائهم لنفس النوع مثل البشر. نفهم من هذا أن معنى المشترك لا يختلط مع خاصية مقسمة بين البشر (الحكمة، الإرادة، الإتقان ... ، إلخ). إنها ليست الإنسانية كجماعة، ما يسميه كانط "مجموع النوع البشرى"، وليس كل ما يشترك فيه الجميع، حتى إذا حددنا أن هذا المشترك "لا يجب أن يستنتج فى تعبيرات الانتماء": "إن الفرد الإنسانى لا ينتمى للإنسانية كما ينتمى إلى العائلة، القبيلة، طائفة أو الدولة القومية. لديه الإنسانية ليتقاسمها مع جميع المخلوقات من نوعه، وهو الشيء المختلف تمامًا"[١]. يمكننا أن نقول: إن هذه الإنسانية التى تفهم بأنها جماعة تماثل "دولة عالمية من البشر"، ولكن بشرط تحديد أن هذه الدولة ليس لها حقيقة إلا فى العالم فوق-الحسى[٢]. بلا شك أن، المشاع ليس هو الإنسانية كجوهر أخلاقى أو كرامة (*Menschheit*)، وليس الإنسانية كنوع (*Menschengattung*)، وليس الإنسانية كتطلع إلى التعاطف مع الآخرين (*Humanität*)، بدون العلاقة مع مَلَكة التفكير من خلال وضع الذات مكان الآخر التى تحدثنا عنها مسبقًا[٣]. بل يجب التفكير فى المشاع كنشاط مشترك وليس كانتماء مشترك أو كملكية مشتركة أو حيازة مشتركة.

ولنفس هذا السبب نرفض أن نتبع نيتشه عندما يقلل من العالم من خلال تقليصه إلى معيار متوسط يجب على جميع البشر أن يتفقوا حتى يعارضوه مع

(1) Catherine COLLIOT-THELENE, *La Démocratie sans " demos "*, PUF, Paris, 2011, p. 138.

(2) *Ibid.*, p. 137.

(٣) لمعرفة الفرق بين الثلاث كلمات عند كانط، المرجع السابق ذكره، ص. ١٣٢-١٣٣

"النادر" أو "النبيل". ليس فقط لأن هنا نلعب ببساطة المشاع "كسوقى" ضد المشاع "كعالمى" عام من خلال جعل الأول الحقيقة للثانى، ولكن أيضًا وخاصةً لأن المشاع بالمعنى الذى نفهمه لا يحدد نوعًا من الرجال – نفسى أو اجتماعى – باستقلال عن النشاط العملى للأشخاص أنفسهم. فى الفقرة الثالثة والأربعين من كتابه ما وراء الخير والشر **Beyond Good and Evil**، يشرح نيتشه أنه لا يمكن أن يكون هناك "شىء مشترك **Gemeingut**" لسبب أنه لا يوجد كشىء فعلاً لا يمكن أن يكون مشتركًا: "إن حكمى هو حكمى : لا يمتلك الآخرون الحق فيه بكل بساطة"؛ هكذا يقول فيلسوف من المستقبل. يجب أن نتخلص من الذوق السيئ فى الرغبة فى الاتفاق مع الكثير من الناس. "الشىء" لا يعد شيئًا طالما أن الجار هو من يضعه فى فمه. ومن ثم كيف يمكن أن نتحدث عن "شىء مشترك"؟! الكلمة تعارض نفسها: ما يمكن أن يكون مشترك لا يملك سوى القليل من القيمة"[1]. هذا هو فى جوهره قيمة الحكم ككاشف عن نوع معين من البشر، الحكم الذى له قيمة حقا هو الذى لا يسعى إلى موافقة الآخرين - على عكس الفكرة الكانطية للحس السليم **sensus communis** كقاعدة للحكم "المفتوح" – فهى تستمد قيمتها من ندرتها وندرة نوع الرجل الذي يعلن عنها.

المشاع والتطبيق العملى

ضد هذه الطرق لإضفاء الطابع المشترك على أى انتقاد للمشاع مما يقلل منه إلى جودة الحكم أو نوع من الرجال، يجب التأكيد على أنه فقط النشاط العملى

(1) NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal,* Garnier-Flammarion, Paris, 2000, p. 93.

للرجال الذين يمكنهم جعل الأمور مشتركة، كما أن هذا النشاط العملي فقط هو الذي يمكن أن ينتج موضوعًا جماعيًا جديدًا، بعيدًا عن حقيقة أن مثل هذا المشروع يمكن أن يكون موجودًا مسبقًا كمالك للحقوق. إذا وجدت "العالمية"، فلا يمكن إلا أن تكون عالمية الممارسة، أى تلك الخاصة بجميع الأفراد الذين اشتركوا فى لحظة ما وفى ظروف ما فى مهمة مشتركة. لا يمكن إعادة التفكير فى المشاع إلا من خلال القطع مع المواجهة الميتافيزيقية للشخص الحر والشىء المادى الممنوحة سلطة التحكم فيه لهذا الشخص. لهذا السبب سنتحدث عن تعزيز استخدام الجوهر بالحديث عن المشاع بدلاً من الإيفاء بصفات "المشاع". ليس لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن المشاعات للإشارة إلى الأشياء المبنية والتى تحملها أنشطتنا، والذى هو شكل من نقل الاسمية **nominalization**، ولكن خاصةً لأننا سنمتنع عن الحديث عن "المشاعات" أو حتى عن "الصالح العام" فى المجمل. المشاع ليس سلعة، والجمع لا يغير شيئًا من هذا، لأنه ليس شيئًا تمتد إليه الرغبة فى بنائه أو حيازته. إنه المبدأ السياسى الذى بموجبه نستطيع بناء المشاعات وأن نحافظ عليها، نوسعهم ونحييهم. إنه من هنا أيضًا المبدأ السياسى الذى يُعرف نظام جديد من النضالات على النطاق العالمى.

كما سنرفض لنفس السبب الحديث عن معنى غامض سيكون بالفعل نشيطًا فى سلوك الأشخاص العاديين (**the common men**) والذى سيتكون قبل كل شىء فى الشعور الغريزى "للأشياء التى لا يجب أن تُفعَل"[1]. سنفضل على كل شىء أخذ مفهوم "الاقتصاد الأخلاقى للحشد"، أو أيضًا "الاقتصاد

---

(1) هذا هو التعريف، السلبى والغامض، الذى نجده فى مقال Jean-Claude MICHEA, *Impasse Adam Smith*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2002, p. 94.

الأخلاقى للفقراء"، الذى كونه المؤرخ إدوارد بالمر تومسون **Edward Palmer Thompson**، للإشارة إلى مجموع الممارسات والقيم التى تهدف إلى الدفاع عن مصالح المجتمع ضد اعتداء الطبقات المهيمنة[1]. المشاع ليس إلا مبدأ أخلاقى مجرد أكثر من كونه نوعًا من الرجال. الرجال الذين يتحركون حتى ينشئوا المشاع لا ينغلقون على أنفسهم مسبقًا فى إطار نفسى لا يمكن تعريفه، ولا حتى فى فئة اجتماعية ذات تحديدات محددة، إنهم ما تصنع منهم ممارستهم الخاصة. بشكل عام، وبالتوائم مع أحد وجهات نظر ماركس العميقة (فى "أطروحته السادسة عن فويرباخ")، سنطرح هنا ما هى الممارسات التى تجعل من الرجال ما هم عليه. وأنه انطلاقًا من ممارساتهم نستطيع أن نفهم حركة المجتمعات نفسها طالما أن، مثلما يقول ماركس، المجتمع هو "نتاج الفعل المتبادل بين الرجال"[2].

لن نجعل من المشاع المساوى لمبدأ مطلق من "التضامن"، المرجح أن يكون ذا قيمة فى لعبة للأطفال أو فى حلبة حرب مسلحة[3]. كما أننا لن

---

(1) فى كتاب تكوين الطبقة العمالية الإنجليزية *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (الذى نشر بالإنجليزية عام 1963 وتُرجم إلى الفرنسية عام 1988)، قدم تومسون مثالاً عن نهب المحلات التجارية فى وقت ارتفاع الأسعار. لاحقًا، قام بتعريف هذا الاقتصاد مستخدمًا المصطلحات التالية: "إنه وجهة النظر التقليدية عن الأعراف والالتزامات الاجتماعية، والوظائف الاقتصادية التى تناسب جميع أجزاء المجتمع المتعددة" ("The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present,* vol. 50, 1971, p. 76-136). على الأقل هذا المفهوم لديه ميزة ربط القيم بالممارسات الاجتماعية والنضالات.

(2) Karl MARX, Lettre à Annenkov, 28 décembre 1846, *Correspondance,* tome I, *Novembre 1835-décembre 1848,* Editions Sociales, Paris, 1964, p. 448.

(3) يؤكد Peter Linebaugh فى بداية كتابه *Stop Thief!* (PM Press, Oakland, 2014): "إن التضامن الإنسانى كما يعبر عنه شعار "الكل للواحد والواحد للكل!" هو أساس ممارسة المشاعية (*the foundation of communing*). فى المجتمع الرأسمالى، لا يسمح بهذا المبدأ إلا فى لعب الأطفال أو المعركة الحربية".

نخلط بينه وبين المفهوم السوسيولوجي الذى، وفقًا لأوجست كونت، رأى فى الترابط العام للأنشطة أساسًا للالتزامات الأخلاقية وقاعدة أو منطق المبانى السياسية. هذه الفكرة الكبيرة، التى يمكن أن ننظر إليها على أنها إعادة الاستنتاج "الاجتماعى" للتمثيل الاقتصادى لتقسيم العمل، تمت منهجتها من قبل دوركايم أو القانونى ليون دوجويه **Léon Duguit**، الذى اقترح أن المجتمع كان "تعاونية كبيرة"[1]. هذه الفكرة ترتبط بالإلهام الأول للاشتراكية، قبل انحطاطها الشمولى والاجتماعى-الديمقراطى المزدوج فى القرن العشرين، التى رأت فى تعاون العمل داخل الورشة نموذجًا لإعادة التنظيم للمجتمع الذى ينظر إليه بأنه "جمعية" كبيرة. ولكن لا علم الاجتماع ولا الاشتراكية استطاعا استخلاص جميع الآثار السياسية للحدس الذى بموجبه دائمًا ما يكون النشاط الإنسانى نشاطًا مشتركًا والتزامًا مشتركًا وعملية مشتركة ومتبادلة. وهذا يعود إلى سبب ليس غامضًا. إن المسار السياسى الغربى الذى انتهى بنسب احتكار "المنفعة المشتركة" إلى الدولة، أدى إلى، من جانب، الإدارة البيروقراطية للإنتاج، ومن الجانب الآخر، إلى الإدارة التأمينية "للاجتماعى" كمجال وسيط بين الدولة السوق. حتى نقول ما سبق بطريقة أخرى، إن الاجتهادات التى حاولت منذ القرن التاسع عشر أن تبحث عن تجديد الفكر السياسى والتفكير الاجتماعى لمواجهة الرأسمالية بشكل أفضل، لم تنجح فى تأسيس سياسة للمشاع متماسكة بالكامل.

(1) Léon DUGUIT, *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université de Columbia,* Félix Alcan, Paris, 1920-1921, p. 167-168.

سنرفض إقصاء "الاجتماعى" و"الاقتصادى" لمؤسسة المشاع، كما تحب أن تفعل نوع من الفلسفة السياسية "الجماهيرية" أو "الديمقراطية". بالنسبة لهذه، التطبيق السياسى العقلانى لا يمكن أن يختلط مع أنشطة الإنتاج والتبادل، الحيوانية بشكل أو بآخر، الميكانيكية بشكل أو بآخر، والتى يتم التخلى عنها دائمًا أمام سيطرة الحاجة أو هيمنة العقلية الأدواتية، كما لو كان هذا الختم المفترض للسياسى والاقتصادى يستطيع أن يحصل على أقل حقيقة فى المجتمعات الحديثة. يمكننا أن نرى تراجعًا عميقًا فيما يخص ما استطاعت الاشتراكية فى القرن التاسع عشر والنسوية فى القرن العشرين تقديمه: ظهور العمال والنساء على الساحة السياسية لا يزال حتى الآن مستبعدًا من "المشاع". قامت هذه الحركات بالقطع مع الفكر السياسى من خلال جعل العمل ومن جميع الأنشطة والعلاقات الاجتماعية مسائل تنبع مباشرة من النقاش العام. هذه التفرقة بين المشاع والاقتصادى عند حنا أرندت أو هابرمس تُشرح فى جزء كبير عن طريق التجربة الشمولية للقرن العشرين. البديل الوحيد الممكن فى مقابل تدمير أى تداول عقلانى بدا لهم أنه يكمن فى الحماية، البائسة حقًا، لمجال "الحركة" أو "التحرك الاتصالى" فى مواجهة الاستعمار الاقتصادى. توسع الرأسمالية، كما تم هذه الأيام، يمنعنا عن هذا النوع من الأمل. يفرض علينا العصر أن نعيد أخذ كل شىء "من الجذور".

الجــزء الأول

ظهـــور المشـــاع



في بداية هذا القرن الواحد والعشرين، ظهر المبدأ السياسى للمشاع من النضالات الديمقراطية والحركات الاجتماعية. مع ظهوره، أصبح هناك حقبة جديدة من التحرر. أصبح هناك خطاب نظرى جديد فى طريقه للتكون وله علاقة بالحركات المناهضة للعولمة ويتغذى من مصادر نظرية متعددة. الجزء الأول من هذا الكتاب يوضح السياق التاريخى لهذا الظهور، ويرسم خريطة التوضيحات النظرية الأولى للمشاع بشكل نقدى.

فهو ليس مجرد حركة مضادة للرأسمالية لا يميزها سوى المصير المأساوى لثورات القرن العشرين. إن شيوعية الدولة لاتزال تفترض البديل. والخطر موجود مع الكوارث المتزايدة التى تولدها الرأسمالية، ثم تظهر بعض محاولات إعادة التأهيل المتطورة نوعًا ما للنظم التى يطلق عليها "شيوعية". ومع ذلك، على الرغم من هذا الحمل، كان الاتجاه للاختراع، أو تحديدًا لاكتشاف مشاع لايكون ذريعة أو ادعاء. نقترح هنا فى البداية إعادة النظر فى سلسلة من نماذج الشيوعية التى كونت طرقًا كثيرة لإخفاء المشاع، بالمعنى الذى اقرحناه فى الفصل الأول، أى إنه التزام يفرضه الجميع على أنفسهم. نؤكد على أن ما يسمى "تحقيق" المشاع من خلال ملكية الدولة لن يكون أبدًا أى شىء سوى تدمير المشاع على أيدى الدولة (الفصل الثانى).

هذا التدمير للمشاع لن يقود الدول الشيوعية سوى إلى الفشل، الذى كان له دور فى انتصار الفكر النيوليبرالى فى جميع أنحاء العالم منذ الثمانينيات. منذ ذلك الحين، لم يمكن مُتخيل أن تتطرق العقائد لأى طريق آخر غير الرأسمالية.

ولكن منذ التسعينيات، ظهرت تقريبًا فى جميع أنحاء العالم مجموعات من النشطاء والمفكرين الذين استأنفوا مرة أخرى النضال ضد النظام المسيطر. تم التركيز بشدة على "تخصيص" الموارد الطبيعية، والأماكن العامة، وممتلكات الدولة من قِبل رأس المال. أصبح هذا العصر فى الواقع ما هو إلا افتراس كُلى ممنهج من قِبل قلة حاكمة (أوليجارشية) تتغذى على الثروة الجماعية، بل هو امتداد لحقوق الملكية التى توجهها احتكارات القلة العظمى على كل ما يزيد من حقل التراكمات الخاصة بهم، على المعرفة والطبيعة والأحياء. إن النظرية النقدية تجعل من "نزع الملكية" و"التجريد" الظواهر الأساسية للرأسمالية المعاصرة. فى هذا السياق، يصبح المشاع موضوعًا متكررًا فى الخطابات الجديدة. ولكنه يصبح يأخذ شكلاً خاص جدا، وهو، "المشاعات" كأهداف لعملية "التطويقات" الجديدة. كيف تم بناء هذه العلاقة التناظرية مع ما سبق تاريخ الرأسمالية، وماذا تحمل معها من آثار نظرية وسياسية؟ (الفصل الثالث).

تبدو مواضيع مثل "النهب" و"السرقة" فى الأساس سلبية، تفاعلية ودفاعية. والواقع أن العمليات التى تستهدفها الانتقادات تدعو بشكل منطقى إلى مقاومة هذا التمسك الكبير الذى يحققه رأس المال الجامح. ولكن تشكيل اقتصاد سياسى جديد للمشاعات حول إلينور أوستروم **Elinor Ostrom** التى ساهمت فى إعطاء محتوى إيجابى للمشترك. إن أبحاثها التجريبية ونظريتها المؤسسية للتحرك الجماعى يوضحون أن السوق والدولة لا يُكوِّنان نظم الإنتاج الوحيدة الممكنة، وأن هناك أشكالاً مؤسسية متنوعة جدا فى جميع أنحاء العالم يمكن أن توفر لأعضائها موارد مستدامة وبكميات مرضية عن طريق إنشاء وتجديد قواعد الإدارة المشتركة. بفضل انتشارها فى الولايات المتحدة وغيرها، توفر هذه الأعمال اليوم مرجعًا للعديد من الحركات فى العالم. فهى تقترح نموذج

عمل وفكرًا امتد لمصادر المعلومات والمعرفة المشتركة الجديدة. إذا كان من الواجب دراسة ظاهرة الانتشار الاستطرادى فى حد ذاتها، فمن ثم هناك أيضًا تفكير نقدى على مضمون هذا الاقتصاد السياسى وخاصةً على استعادة "الممتلكات"، التى تشكل الخطاب الاقتصادى فى حد ذاته، يتطفل ويشل الفكر الحقيقى لتأسيس المشترك. مع الاعتراف بالدور التاريخى الرئيسى لأعمال أوستروم، فإننا نعرض أيضًا الحدود التى يجب التغلب عليها من خلال نظرية المشاع وليس من خلال نظرية المشاعات (الفصل الرابع).

لهذه المهمة تحديدًا كرس اثنان من الباحثين المهمين حياتهما، مايكل هاردت وأنطونيو نجرى **Michael Hardt and Antonio Negri**، كما كان الحال عند بعض الاقتصاديين والقانونيين المقربين لهم. إن نظرية المشاع التى بدؤوها فى ثلاثيتهم، الإمبراطورية، والتعدد، والكومنولث **Empire, Multitude and Commonwealth**، تشكل علامة فارقة فى تاريخ الفكر النقدى. ولكن للأسف تقوم بتقويضها افتراضات نرى أنه لا يمكن الدفاع عنها والتى تتعلق أساسًا بالطبيعة "الريعية" للرأسمالية المعاصرة، والاستقلال المتزايد "للعمل غير المادى"، أو التطور التلقائى لشيوعية معلوماتية وشبكية معقدة. إذا كانت طريقتهم لفهم المشاع حديثة، مع مراعاة التطورات التكنولوجية الأخيرة، فما هذا هنا إلا وهم. نبين أنهم يعيدون الاتصال بالنموذج النظرى "للقوة الجماعية" الذى صممه برودون **Proudhon**. فى حين أنه منسى، لا يزال هذا النموذج أساسيا لفهم الجدالات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر وخاصةً لفهم الطريقة التى صمم بها ماركس، على عكس برودون، نموذجه الخاص الذى يطرح رأس المال كمحرك للمشاع. هذا التأصيل له هدف واحد فقط: فتح الطريق إلى نظرية جديدة عن المشاع والتى ستكون موضوع الجزء الثانى (الفصل الخامس).

الفصل الثانى

العبء الشيوعى
أو الشيوعية فى مقابل المشاع

إن الشيوعية البيروقراطية للدولة منعت تدريجيا إمكانية تكوين مجتمع آخر قبل فترة طويلة من انهيار "النظم الاشتراكية"، وهذا إلى حد أكبر بكثير مما كان يمكن أن يتخيله أحد. لم نستطع بعد أن نتعلم العواقب العملية والنظرية لنشأة وتنمية وتراجع الدول الشيوعية، بما فى ذلك بعض أسوأ الأنظمة فى التاريخ، مثل الستالينية، الماوية والبولبوتية. فى مواجهة الأنظمة الإجرامية التى تشير إليها هذه الأسماء الآن، وفى مواجهة الأدلة الهائلة على التدمير الفعلى لحركة العمال فى تكوينها ومشاريعها التاريخية، سادت الفوضى فى كثير من الأحيان؛ والتى لم تمنع البعض من الانضمام إلى معسكر المنتصرين والبعض الآخر من الاستفادة من التنديد "بالمؤامرة الرأسمالية ضد الاشتراكية". كم عدد الأعذار التى اخترعت من أجل التصدى "للتنافر المعرفى"، وفقًا لصيغة

فيستينجر **Festinger**، بين التحرر الأمثل والواقع المرير لإرهاب الدولة[1]؟ مع ذلك، هناك طريق آخر، يرتكز على الدراسة الواضحة لما يخبرنا التاريخ عن الشيوعية من أجل السماح لمستقبل جديد لنضالات التحرر.

إن أي سياسة حقيقية للمشاع يجب أن تواجه في الواقع المذاهب والممارسات التي، تاريخيا، ادعت ارتباطها بالشيوعية. ومن ثم، ما "المشاع" في مختلف أشكال الشيوعية؟ وبعبارة أدق، ما العلاقة التي حافظت عليها كل هذه الأشكال مع ما اتخذ في بعض الأحيان شكلاً حقيقيًا وموجود للمشاع؟ يمكننا الحصول على فكرة أولى من خلال تتبع نشأة المفردات التي تتحدث عن الروابط الموجودة بين الفترات الزمنية. نعرف أن الكلمة ظهرت في نص كتب فيكتور ديوبيه دو فيوفو **Victor d›Hupay de Fuveau** في ١٧٨٥ وكانت تقصد "مجتمعًا من النظام الأخلاقي الاقتصادي" مارسته مجموعات صغيرة (تسمى "فصائل") تتكون من تخصصات مختلفة، ويفترض أن تحل محل الرهبان في

---

(1) يشير رد اعتبار ستالين الذي قام به دومينيكو لوسوردو Domenico Losurdo، باسم "السياق الموضوعي" و"المقارنية (المنهج التقابلي)"، أن معارضة الرأسمالية والنيوليبرالية من الممكن لها أن تغذي "تاريخًا مضادًا" من المفترض به أن يزيل الغموض حول الأسئلة المطروحة، ولكنه لا يفعل سوى أن يجعل من الأشكال الإرهابية للشيوعية البيروقراطية شائعة.

Cf. Domenico LOSURDO, *Staline, Histoire et critique d'une légende noire*, Aden Bruxelles, 2011, et *Fuir l'histoire ? La révolution russe et la révolution chinoise aujourd'hui*, Delga, Paris, 2007.

أما بالنسبة لآلان باديو Alain Badiou، إذا كان قد اعترف أن نقد ستالين كان ولا يزال لازمًا، فهذا لإضافة أن النقد الوحيد "الدقيق" هو نقد ستالين الذي قدمه ماو: "النقد السياسي لستالين ورؤيته الإرهابية عن الدولة يجب أن يكون دقيقًا، من وجهة نظر السياسة الثورية نفسها، وقد تحدث عنها ماو كثيرًا في نصوصه". (*Cf.* "L'idée di communism", in *L'Hypothèse communiste,* (*Circonstances, 5,* Lignes, Paris, 2009, p. 197). سنرى لاحقًا في هذا الفصل أنه يجب التفكير في هيئة ماو وعلاقته بتجربة الثورة الثقافية.

الأديرة المختلفة التى لم تكن مأهولة آنذاك. كان هذا الكاتب صديقًا لريستيف دولا بريتون **Restif de La Bretonne**، الذى قدم فى سيرته الذاتية "السيد نيكولا" **Monsieur Nicolas** مصطلح "شيوعية المجتمع" لتسمية إحدى نظم الحكم التسع الجديدة[1]. بأن تظهر الكلمة بهذا المعنى السياسى فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، وأن تكون محملة بذكرى تمرد البلديات فى القرن الثانى عشر، وأن تكون مرتبطة بالأحداث الثورية للمجتمع الباريسى، ومؤامرة بابوف وزملائه **Egaux de Babeuf**، وأن تشهد فى نفس الوقت على بقاء المجتمعات والأعراف الريفية، كل هذا لايمكن أن يظل بلا أهمية[2]. كيف لا يكون هذا المصطلح لافتًا للنظر وقد استخدم لأول مرة للإشارة لضباط المجتمعات الحضرية، وأعضاء المجتمعات الريفية أو الطوائف الدينية، والتى أصبحت فى نهاية القرن الثامن عشر اسمًا للطموح السياسى "بالمساواة الحقيقية" و"إلغاء الملكية"؟ الكلمات التى نطق بها سيلفان ماريشال **Sylvain Maréchal** فى "بيان المتساوين" فى ١٧٩٦ ستظل للأبد: "حانت اللحظة لإقامة جمهورية المتساوين، هذا الصرح العظيم المفتوح أمام الجميع. جاءت أيام الاسترداد الكلى. أيتها العائلات الباكية، تعالوا للجلوس على الطاولة المشتركة التى أنشأتها الطبيعة لجميع أطفالها." بل فى الواقع إن الطبيعة هى التى، من وجهة نظر أنصار المجتمع حول بابوف، تفرض تقاسمًا كبيرًا وتحقيقًا "للسعادة المشتركة" والملكية المشتركة للممتلكات، مصطلحات يجعلونها جميعًا

(1) *Cf.* Jean-Luc NANCY, " Communisme, le mot ", *in* Alain BADIOU et Slavoj ZIZEK, *L'idée du communisme,* Lignes, Paris, 2010, p.198.

(2) *Manifeste des égaux de Sylvain Maréchal et Fragment du projet de décret économique, in Philippe BUONARROTI, Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, t. 2, Vingt-neuvième pièce, Baudouin Frères, Paris, 1830, p. 305.*

مترادفة[1]: "نحن نسعى لشىء أكثر رفعةً وأكثر إنصافًا، الصالح العام أو الملكية المشتركة للممتلكات! لا مكان للملكية الفردية للأراضى، ليست الأرض ملكًا لأحد. نحن نطالب، نحن نريد التمتع المشترك بفاكهة الأرض: الفاكهة للجميع." وهذا "المشروع المقدس" كما وصفه، ينادى بجميع التضحيات من الحضارة الكاذبة: "لتهلك، إذا دعت الحاجة، جميع الفنون حتى لا تتبقى إلا المساواة الحقيقية!" إعلان نسمع فيه ذكرى القراءات العاطفية لخطابات روسو ومدونات الطبيعة فى منتصف القرن الثامن عشر.

فيما بعد هذه الفترة الافتتاحية، مثلما عبر عنه جاك جرون جوك **Jacques Grandjonc**، كانت الدول الأوروبية الكبرى هى من فازت بمفردات كثيرة مستحدثة من الأصل اللاتينى "**communis** - ملك عام"، الأصل الذى فُرِض فى المفردات الثورية بين ١٨٣٠ - ١٨٤٠. ولكن كيف لكلمة "الشيوعية" التى كانت على طريقة ريستيف، من المفترض أن تعنى "تميز المجتمع"، أن تنتهى إلى معنى استبدادية الدولة الذى خدم "كنموذج" للسلطة وتنظيم اقتصادى امتد فى جميع أنحاء الكوكب فيما بعد؟ إن السمات الأساسية للشيوعية البيروقراطية معروفة اليوم جيدًا. وكان فيكتور سيرج **Victor Serge** من الأوائل الذين قاموا بتلخيصهم فى صيغة موجزة: "الاحتكار البيروقراطى والبوليسى، الأفضل أن نقول الإرهابى، للسلطة"[2].

تعتبر الآمال التى ولدتها الثورة الروسية والأوهام التى نشرتها والجدالات التى حثتها والانقسامات التى تسببت فيها، من الماضى عند الكثيرين. كنا سننتقل

(1) *Cf.* Philippe RIVIALE, *L'impatience du bonheur, Apologie de Gracchus Babeuf,* Payot, Paris, 2001, p. 275.

(2) Victor SERGE, *LAn I de la révolution russe,* La Découverte, Paris, 1997, " Postface inédite : Trente ans après (1947) ", p. 468.

بالتأكيد لشيء آخر، الأمر الكفيل أن يعفينا من أى عودة إلى الماضى. بل إنه فى الصين، رأسمالية الدولة تدعى دائمًا العودة للشيوعية والتراث الماوى، ولا يزال المعارضون صامتين بشكل غريب عن مقولة "الاشتراكية وُجدت بالفعل"، كما أن معجبى كاسترو **Castro** ليسوا بقليلين، بل قد نتساءل عما إذا كان بعض المفكرين الذين يدعون أنهم ذو فكر ناقد يحنون أو يشعرون بالخجل بشكل أو بآخر من الوقت السعيد فى شبابهم، عندما كانوا يؤمنون بالضمير الجيد للدول الشيوعية. نوع جديد وفضولى من الصمت انتشر بين هؤلاء المفكرين، والذى تلا "الصدمة السولجنتسية **Soljenitsyne**"، والتحول الرأسمالى للاقتصاد الصينى وسقوط جدار برلين[1]. مما يتناقض مع الضجة والنداءات من المدافعين عن النيوليبرالية، هذا الصمت يجعل من الشيوعية البيروقراطية حفرة سوداء كبيرة فى الفكر السياسى اليوم. بل إنه العلامة الرئيسية لهذا الاضطراب الذى سيطر على العالم الفكرى والسياسى، وأدى إلى ابتعاده عن البحث عن سياسة بديلة، وأيضًا أن يكون غير قادر على إنتاج شكل ذي مصداقية.

لن يكون هناك فكر جديد للمستقبل ما لم نوافق على إعادة النظر فيما كانت عليه أشكال الشيوعية العظيمة. من خلال هذا المصطلح الأخير نعنى المذاهب والممارسات المختلفة التى أعطت لنفسها هذا الاسم، وقد أعطوا لأنفسهم هذا الاسم سواء عن ادعاء أنها تعود إليه من تقليد قديم أو أنها حافظت على المصطلح لتغيير المعنى فى سياق عقائدى جديد جذريا. ثلاثة مفاهيم كبيرة

---

(١) إن إنكار معسكرات الجولاج دام طويلًا. لم تعرف حقيقة ما حدث إلا بعد نشر "أدب المعسكرات" (Littérature des camps)، الذى يحتوى على روايات كوليما لفارلام شالاموف *Récits de la Kolyma* de Varlam Chalamov (Verdier, 2003)، حتى بالنسبة للأحزاب الشيوعية. *Cf.* La synthèse de Jean-Jacques MARIE, *Le Goulag,* PUF, Paris, 1999.

للشيوعية توالت فى التاريخ. ارتبط الأول بالقيمة العليا "للمجتمع"، التى تتمثل فى مفهوم الوحدة من خلال وداخل المساواة. أما المفهوم الثانى فقد تولاه ماركس من أجل إدخال محتوى جديد، الذى يدل على أن "المجتمع" كحقيقة محددة يحدد نفسه من خلال قدرته على التنظيم الذاتى، من خلال ديناميكية قواته المتأصلة، ومن خلال قدرات وطاقات أعضائه الذين يطالبون بالتنسيق الديمقراطى من أجل الازدهار بطريقتهم الخاصة. ظهر تاريخ جديد فى القرن العشرين مع الدول الشيوعية، الفترة التى فرض فيها تنظيم الحزب الواحد سلطته على الإدارة والمجتمع، السلطة التى لم تمتلك سوى علاقة بلاغية مع الأشكال العقائدية التى سبقتها ونشر أشكال الحكم التى تقوم على الذعر. ولكن مايهمنا هو أن نستخلص ما أطلق عليه ماكس فيبير **Max Weber** "النماذج المثالية"، بما معناه بناء نماذج واضحة قادرة على أن تساعدنا فى التفرقة بين ما هو غالبًا موجود فى التاريخ فى شكل مختلط أو هجين. تحقيقًا لهذه الغاية، يجب البحث عن عزل السمات الأكثر دلالة عن الواقع المدروس، مع إهمال الجوانب الأخرى الأقل أهمية من أجل بناء هذه النماذج.

شيوعية "مجتمع المعيشة"

فى نص قديم يسعى إلى إعطاء تعريف اجتماعى للاشتراكية، قام دوركايم **Durkheim** بتأسيس الفرق بين الاشتراكية والشيوعية. عقيدتان، كما كتب، فى أغلب الوقت يتم الخلط بينهما. الشيوعية هى مدينة فاضلة، إن لم تكن خالدة، فهى على الأقل عابرة للتاريخ وتسعى لإنشاء مجتمع لمتساوين يستهلكون السلع بالمشاركة. يرى فيها دوركايم المصدر الأساسى، إن لم يكن الوحيد،

فى "الجمهورية" لأفلاطون[1]. المدينة الفاضلة الشيوعية تقوم بإبراز العواقب الأخلاقية للملكية الخاصة فى العموم، وليس كما تفعل الاشتراكية، نرى فرصة منظمة اقتصادية محددة تظهر فى وقت معين من التاريخ. فى مقابل الملكية التى هى مصدر الخلود، و"القاعدة الضارة للمجتمع"، طبقًا للمصطلحات التى استخدمها ريستيف دو لابريتون **Restif de la Bretonne**[2]، يجب تبرير "تفوق المجتمع" المرتكز على التبادل، المصطلح العملى للأخلاق الحقيقية والمصدر الحقيقى للسعادة التى لا يمكن إلا أن تكون مشتركة. فيما يخص الشيوعيين، يقول دوركايم: "إن فكرتهم الأساسية، التى تأتى واحدة فى كل مكان ولكن بأشكال مختلفة قليلاً، وهى أن الملكية الخاصة ما هى إلا مصدر للأنانية وأن الأنانية تأتى من الرذيلة." لا تستهدف تلك الافتراضية منظومة اجتماعية معينة. إذا كانت صحيحة، فهى تنطبق على جميع الأوقات والبلاد، كما تناسب نظم الصناعات الصغيرة والكبيرة. ولا تستهدف أى وقائع اقتصادية، لأن تأسيس الملكية هو فعل قانونى وأخلاقى، والتى تؤثر على الحياة الاقتصادية ولكن دون أن تكون جزءًا منها. باختصار، تتشكل الشيوعية بشكل كلى فى الأماكن المشتركة من الأخلاق المجردة غير التابعة لأى وقت أو بلد"[3]. هذا النوع من الشيوعية يهدف إلى تنظيم وجود مجموعة من الرجال على أساس من مشاركة

---

(1) وفقًا لدوركايم، "جميع النظريات الشيوعية التى طورت فيما بعد تأتى من الشيوعية الأفلاطونية، وأنها ليست إلا نظريات متعددة". Emile DURKHEIM, *Le Socialisme,* Deuxième leçon, 1928.

(2) *Cf.* Jacques GRANDJONC, *Communisme/Kommunismus, Communism. Origine et développement International de l terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néobabouvistes 1785-1842,* vol. 2, " Pièces justificatives ", Karl-Marx-Haus, Trier, p. 332.

(3) Emile DURKHEIM, *Le Socialisme, op. cit.*

الممتلكات وممارسات الاستهلاك. تأخذ شكل الزهد الجماعى، التخلى عن الملكية الشخصية فى مقابل الوصول للكمال الأخلاقى و/أو الإعداد للخلاص. عن طريق مشاركة الممتلكات، يندمج الفرد فى وحدة المجتمع حتى يتطهر ويصل إلى الكمال. تسمح هذه المشاركة بتغيير الفرد، تحسنه الأخلاقى وتطوره الروحانى. ترتكز الشيوعية بالكامل على رفض الثروة، من منطلق أن المصلحة الاقتصادية يُشتبه أن تكون عاملا لتفكيك تكامل المجموعة. من الجانب الآخر، ممارسة المشاركة، وبالأخص عندما تدخل فى الاستهلاك الجماعى للممتلكات المملوكة بشكل جماعى، فهى طريقة للتطهير، مقياس على الصحة الأخلاقية، كما أنها طريق للخلاص الدينى فى العالم المسيحى.

هذا النموذج المثالى لمجتمع المعيشة الذى أصبح ممكنًا عن طريق مشاركة الممتلكات يجد بشكل لا يمكن إنكاره أحد مصادره الكبيرة مستوحاة من **الجمهورية** لأفلاطون. بالنسبة لهذا الأخير، يبدو قبل كل شىء أن إنقاذ المدينة من الخطر المميت للانشقاق والحروب الأهلية عن طريق منع الملكية الخاصة لحراس المدينة، بدافع أن هذه الملكية تشغلهم عن مهمتهم فى الدفاع عن المدينة ضد أعدائها: "لأنه ما إن يمتلكوا بشكل خاص أرضًا، منزلاً أو مالاً، يتحولون إلى إدارة ممتلكاتهم، وإلى مزارعين بدلاً من حراس للمدينة، وبدلا من أن يكونوا مدافعين عن المواطنين الآخرين، ومن ثم سيصبحون الطغاة والأعداء[1]..." فى هذا المشروع، الحكام هم "الحماة والمعاونون" ويتم تسميتهم فيما بينهم "بالحراس" بينما يُطلق على أعضاء الشعب اسم "مانحين المرتب" و"الحاضنين". ومن ثم يحصل الأولون على رزقهم من الآخرين

(1) PLATON, *La République*, Garnier-Flammarion, Paris, 2002, p. 213.

مثل المرتب مقابل حراستهم ويجب أن يقوموا جميعًا بإنفاقه بشكل مشترك. نرى أن مشاركة السلع مقيدة بما أنه لا قيمة لها إلا فيما بين الحراس من حيث الوظيفة المحددة المستَثمرين فيها، ومن ثم فهى لا تنطبق أبدًا على العاملين والمهنيين المتبقين، الذين هم، ذوو الملكية الخاصة، من منطلق أن المساواة بين الحراس تفترض كشرط أساسى عدم المساواة بين الحراس والمنتجين. ما نوع الوحدة الذى يسمح بخلقها هذا النظام؟ إن نص الجمهورية ملىء بمصطلح "المجتمع". يتحدث أفلاطون عن الحراس الممنوعين من لمس الذهب والفضة الذين لا يمتلكون منازل خاصة قائلاً: "أن يكونوا حريصين على الطعام المشترك **syssitia** ويعيشون فى المجتمع كمن يخرجون فى مهمة استكشاف عسكرية"[1]. ولكن المصطلح الأقوى بلا شك هو "مجتمع المتعة والألم" الوارد فى الفقرة التى تثبت أن مجتمع النساء والأطفال هو أفضل المجتمعات. فى ظل هذا المجتمع، يقول أفلاطون: إن جميع المواطنين ينعمون ويحزنون بنفس الطريقة بمكاسبهم وخسائرهم: بهكذا يقول الجميع فى نفس الوقت وبخصوص الشىء ذاته "هذا لى" و"هذا ليس لى". من هنا ستتحقق الوحدة التى تقرب المدينة حول شخص واحد: بنفس الطريقة التى يعانى الجسم كله من الألم عند شعور الإنسان بالألم نتيجة للإصابة، فإن المدينة بأكملها تعانى عندما يُضَر أحد مواطنيها.

ومن ثم يُعرف النموذج المثالى الأفلاطونى بتماثل الهيكل بين المجتمع السياسى و"مجتمع الجسد والروح" المكون للرجل الفردى[2]. إن هذا التماثل

(1) *Ibid.*, p. 212, يشير مصطلح syssitie إلى الوجبات التى يتشاركون أكلها ؛ لهذا يرى بيير لورو Pierre Leroux فى ممارسة هذه الوجبات التشاركية فى سبارتا شكل من أشكال الاشتراكية المتقدمة.
(2) *Ibid.*, p. 282-283.

هو ما يصنع بحق من وحدة المجتمع السياسية وحدة جوهرية، وهو أيضًا ما يسمح بقياس المسافة الفاصلة بين "العيش بالمشاركة" لأفلاطون و"العيش معًا" لأرسطو، الذى يستبعد وحدة من هذا النوع[1]. لأن جميع الانتقادات الموجهة للشيوعية الأفلاطونية فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى **السياسة** تعترض على أن الوحدة الزائدة تقود المدينة إلى خسارتها بإعادتها إلى حالة العائلة والفرد. وخاصةً أنه يستهدف بشكل واضح التأكيد على أن المدينة تعتمد على مقولة جميع المواطنين فى نفس الوقت "هذا لى" و"هذا ليس لى"، يأخذ أرسطو على أفلاطون أنه ارتكب مغالطة عندما استغل المعنى المزدوج لكلمة "جميعًا": فى الواقع يمكن تطبيقه على كل فرد بشكل خاص (المعنى التوزيعى) كما أنه يصف جميع المواطنين معًا (المعنى الجماعى). ولكن فقط هذا المعنى الثانى ينطبق على النساء والأطفال الذين يجب أن يقولوا "هذا لنا" بدلاً من "هذا لى"[2]. ما يبدو من خلال هذا الانتقاد، هو عدم قابلية اختزال وحدة "النحن" للمدينة فى وحدة "الأنا": بما أنها تتكون من عناصر مختلفة على وجه التحديد، لا يمكن للمدينة أن تقيم مع أحد أجزائها نفس العلاقة العاطفية التى يقيمها الفرد مع أحد أجزائه. بالنسبة لأفلاطون فى المقابل، تمتلك وحدة المدينة كوحدة جوهرية خاصية الوحدة غير المجزأة التى تعنى أن علاقة الكل بالجزء يمكن اختزالها فى علاقة الكل بذاته.

من هذا المنظور، لا يعد المجتمع التى تكون فيه الممتلكات مشتركة مسجلاً على الإطلاق فى تصنيف مقارن لأشكال الملكية المختلفة، فالأمر

(1) *Cf. infra*, Chapitre 6.

(2) ARISTOTE, *Les Politiques, op. cit.*, p. 142-143

ليس "الملكية المشتركة" فى مقابل "الملكية الخاصة"، بل يُطرح على أنه شرط وجود مجتمع للمعيشة الذى هو قبل كل شىء مجتمع أخلاقى. تلك هى الفكرة التى ستؤثر بشكل كبير على مفكرى الشيوعية الأوائل. ومع ذلك، سنأخذ الحذر من رؤية المجتمعات الفاضلة كنسخ مماثلة للمدينة الأفلاطونية مثلما يبدو أن دوركايم قد فعله. فى الواقع، تتعدد أصول المجتمع المثالى، سواء فى الشرق أو الغرب، وبالنسبة للبعض فهى إما داخلية أو خارجية على ميراث أفلاطون. إن البُعد الدينى، الذى يستبعده دوركايم وهو الأمر الغريب، يجب أن يتم التركيز عليه بمعنى أنه يبرز بشكل خاص فى شيوعية أوائل القرن التاسع عشر[1]. تنادى شيوعية عام ١٨٣٠ حتى ١٨٤٠، بالأصول الدينية المنصوص عليها فى العهد القديم وأعمال الرسل، من أجل إرساء قواعد شرعية قمع الملكية الخاصة، التى تعد السبب وراء الظلم وعدم المساواة من وجهة نظرهم. إن سيادة مصطلح المشاركة، وترك الملكية الشخصية، والممتلكات المشتركة، يسمح بالاعتقاد أن هذه الحركة الأولى التى تنادى بالشيوعية لها جذور عميقة

---

(1) *Cf.* L'article "Communisme" de Gérard Raulet, *in* Michel BLAY (dir.), *Grand Dictionnaire de philosophie,* Larousse, Paris, 2003.

إن تحقيقات إنجلز حول الطوائف الشيوعية وحول حرب الفلاحين تشير إلى وجود هذا البُعد الديني على العكس.

Cf. par exemple Friedrich ENGELS, "Contributions à l'histoire du christianisme primitif ", *Le Devenir social,* 1894.

تحدث بيير داردو وكريستيان لافال عن هذه النقطة كثيرًا فى كتابهم *Marc, prénom: Karl,* Gallimard, Paris, 2012, p. 622.

فى تراث يهودى-مسيحى طويل، لم يعرفه[1]. وهكذا تتشكل ثورة المساواة فى الشكل المؤسس للمجتمع[2].

قام "أول الأنبياء" صاموئيل **Samuel**، بخلق مجتمعات خارج المدن؛ حيث يسود مبدأ مشاركة الممتلكات كقاعدة للحياة. بدأت العديد من الحركات الشيوعية فى الظهور من قبل المسيحية، مثل مجتمع الأسينيين **Essenes**[3]. إذا كنا نعتقد فى أعمال الرسل، فإن أول مجتمع مسيحى للقدس، حوالى ٣٥ – ٣٧ م، يقوم على ترك الممتلكات الخاصة ومشاركة الممتلكات.

---

(١) برودون، الذى لم يكن يحب الشيوعيين، يشير فى كتاباته شديدة المعارضة للإكليركيين، كم أن الكنيسة أشادت بشكل من أشكال الشيوعية فى تاريخها وفى العديد من أشكالها المؤسسية، مع الإبقاء على الإقطاعية: " من خلال معارضة خاصة بها وتنتج مباشرةً من عقيدتها، تصبح الكنيسة فيما يخص تنظيم العمل والملكية شيوعية وإقطاعية فى نفس الوقت. إنها شيوعية عندما ترى فى الشيوعية الصافية، دون التمييز بين ما أملكه أو تملكه، النموذج الأمثل للتجمع البشرى؛ هذا النموذج لن يتحقق إلا فى الجنة الأرضية، وأنها تتمنى، بمباركة المسيح، أن تحققه من خلال المنشآت الرهبانية.
إنها إقطاعية ضد الأثم الأصلى الذى دمر قانون العمل الخيرى وخلق للأبد عدم المساواة بين البشر. وكما أن عدم المساواة لا يمكن التغلب عليه، فإنه من الصعب أن يدخل الجميع إلى المجتمعات الدينية، فقررت الكنيسة أن الحل الأمثل هو التحكم فى عدم المساواة عن طريق إعطائه شكلا متسلسلا، والتخفيف منه سواء عن طريق المجتمعات المضادة أو عن طريق المؤسسات الخيرية."
Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* tome I, Fayard, Paris, 1989, p. 389

(٢) يجب ملاحظة أن بابوف Babeuf، الذى لا يستخدم كلمة "شيوعى"، يتحدث على الأقل عن مكان فيه "مجموعة من الجماعويين communautaristes"، للإشارة إلى أنصار "مجتمع المتساوين Communauté des Egaux". *Cf.* Jacques GRANDJONC, *Communisme/Kommunismus, Communism, op. cit.*, vol. 2, p.301-304

(٣) فى كتابه *De l'Humanité* (١٨٤٠)، بيير لورو يشير إلى الأهمية الخاصة للأسينيين، الذين يرى فيهم سلفا للمسيح لأنهم يمارسون المساواة والأخوة دون قيود، على عكس "الطائفتين اليهوديتين" للصدوقيين، الذين يمثلون بالنسبة إليه الفردانية، أو الفريسيون الذين يقيدون ممارسة العمل الخيرى إلا فى حدود كنيستهم. Pierre LEROUX, *De l'Humanité,* Fayard, Paris, 1985, p. 160 et p. 460 et *sq.*

فى أعمال الرسل، سوف ندرك بعض الصيغ الكنسية للشيوعية التى استمرت إلى ما هو أبعد من التقليد المسيحى وحده: "٤٢. فهم مخلصو التعلق بتعليم الرسل ومشاركة وتقاسم العيش والصلاة [...] ٤٤. جميع المؤمنين يجتمعون ويتشاركون كل شىء. ٤٥. يبيعون الملكيات والممتلكات ويتقاسمون السعر، كلٌّ تبعًا لاحتياجاته. ٤٦. كل يوم يدأبون بقلب واحد على الذهاب إلى المعبد. يتقاسمون العيش فى المنزل ويأخذون الغذاء بفرح وبقلب بسيط.[1]" ثم يليهم: "٣٢. جميع من يلتزمون ذو قلب واحد، كيان واحد. لايوجد أحد بينهم يصف ممتلكاته قائلاً: "هذا لى!" ولكن كل ما يمتلكونه للمشاركة. ٣٣. بقوة كبيرة، تشهد الرسل على قيام الرب يسوع. ٣٤. لايوجد بينهم أحد يعانى من نقص ؛ جميع من وُجدوا يمتلكون منازل ونطاقات يقومون ببيعها ويحضرون الأموال التى حصلوا عليها من البيع. ٣٥. يضعونها عند أقدام الرسل ؛ وتوزع على كل واحد تبعًا لاحتياجاته.[2]"

الأعمال التى كتبها لوك تنقل للمسيحية الغربية والشرقية هذا المجتمع المثالى، شرط البحث عن الإله، ومعه بعض الصيغ والطقوس، من بينها الوجبة المشتركة، التى تستمر معنا إلى اليوم[3]. أحد المبادئ التى تمر فى العقيدة المسيحية عن طريق آباء الكنيسة، وبالأخص عن طريق أوجستين **Augustin**، هى أن الرب خلق العالم بناءً على مبدأ وحدة المجتمع التى تطلب مشاركة الثروات. سترتكز على هذا المبدأ جميع الحركات الرهبانية. على سبيل

(1) Actes des Apôtres, 2.
(2) Actes dea Apôtres, 4.
(3) للطعام كتقليد مقدس مراجعة: *cf*, Georg SIMMEL, "Sociologie du repas", *Sociétés*, vol. 37, 1992, p. 211-216

المثال، فى حكم القديس باسيليوس **Saint-Basile** (القرن الرابع)، القاعدة هى المشاركة: "ليصبح كل شىء ملكًا للجميع، وألا يمتلك أحد أى شىء بشكل خاص، لا الملابس، ولا الأحذية، لا شىء مما يستخدمه الجسم." لا تتفق الطائفة روحيا فقط ولكن ماديا، مثل "مشاركة" الممتلكات، مثل التقاسم، الذى يُرمَز إليه بالوجبة المشتركة. تعبر قاعدة القديس بينديكت **Saint Benoit**، المستوحاة فى القرن السادس من القديس باسيليوس، عن هذا بكل قوة عندما تسأل :"إذا كان يجب على الرهبان امتلاك أى شىء." وتجاوب فى الفصل الثالث والثلاثين: "ليصبح كل شىء ملكًا للجميع، مثلما هو مكتوب. ألا يقول أحد: إنه يمتلك أى شىء ولا أن يمتلك الجرأة للامتلاك." وتروج القاعدة إلى القمع الحقيقى لأى رغبة فى الامتلاك: "١/ قبل كل شىء يجب خلع رذيلة الامتلاك من جذورها من الدير. ٢/ ألا يكون لأحد الجرأة على الإعطاء أو الحصول على شىء دون موافقة الأب ؛ ٣/ ولا الامتلاك الخاص لأى شىء مهما يكن، سواء كتب، أو رفوف، أو قلم للكتابة، فى كلمة واحدة لاشىء تمامًا، ٤/ بما أنه لا يحق للرهبان أن يصبح تحت تصرفهم لا أجسادهم ولا رغباتهم. ٥/ يجب عليهم أن ينتظروا ويأملوا أن يعطيهم راهب الدير ما يلزم. ولا يستطيع أحد أن يحصل على أى شىء لم يسمح به أو يوافق عليه الأب." نرى الفرق بين المجتمع الأفلاطونى، الذى كان موضعًا للسؤال مسبقًا: من أجل الوصول إلى أن يُكَوِّن الجميع "قلبًا واحدًا"، فهذا لا يعنى ضمان أن يستطيع الجميع أن يقولوا فى نفس الوقت وبخصوص نفس الشىء "هذا لى"، ولكن منع أيا كان أن يستطيع قول "هذا لى". لدينا هنا انعطاف كبير يتوافق مع التمييز الذى أنشأه ميشيل فوكو **Michel Foucault** فى **"هيرمونطيقا الذات"** بين الإبيستروفيه الأفلاطونى *epistrophy* والميتانويا المسيحية *metanoia*. فى حين أن التحول

الأفلاطونى يرتكز على الابتعاد عن المظاهر من أجل الارتقاء لمعرفة الذات، فالتحول المسيحى يقطع بين طريقة الوجود والشخص التى من خلالها يبتعد بها هذا الأخير عن نفسه[1]. إن مدينة **الجمهورية** لا تتطلب من كل "حارس مثالى" - بمعنى من كل حاكم - أن يتخلى عن إرادته الخاصة، ولكن تطلب فى المقابل أن يكون قد توصل إلى ضبط النفس عن طريق معرفة الحقيقة ؛ على العكس يقتضى مجتمع الحياة الرهبانية أن يتخلى كل "راع" تمامًا ونهائيًا عن أى إرادة خاصة به عن طريق الخضوع الكامل إلى شخص القسيس - طاعة المبتدئ لمعلمه. ومن هذا المنطلق، فإن الحكومة الرعوية تربط بين أسلوب الفردية الذى يتضمن من خلال كبح الرغبة الشخصية، نوع من إلغاء الذات[2].

هذا التخلى الكامل، وهو طريقة البحث عن الإله، يرتكز على مبدأ لاهوتى رئيسى: من النص الشهير للقديس أمبروسيوس **Saint Ambroise**، التى استشهد بها قسطنطين بيكور **Constantin Pecqueur** فى أربعينيات القرن التاسع عشر: " خُلقت الأرض من أجل أن تكون مشتركة بين الجميع، الأغنياء والفقراء. لماذا، أيها الأغنياء، تدعون لأنفسكم الحق فى الامتلاك؟ الطبيعة لا تعترف بالأغنياء [...] بما أن الأرض قد وهبت للجميع ليتشاركوها، فلا يستطيع أحد أن يعلن نفسه مالكًا إلا للجزء الذى يفى أغراضه من بين الأشياء التى يستمتع بها بالمشاركة، ولم يحصل عليها إلا بالعنف. [...] توفر الطبيعة جميع الأشياء بالمشاركة لجميع الرجال. خلق الله كل شىء ليستمتع الجميع بالتشارك، وأن

---

(1) Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*, EHESS/Gallimard/Le Seuil, Paris, 2001, p.201-203.

(2) Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, EHESS/Gallimard/LeSeuil, Paris, 2004, p. 179-183.

تصبح الأرض حيازة مشتركة للجميع. ومن ثم أنشأت الطبيعة قانون المجتمع؛ إن السرقة هى ما أدت إلى الملكية الخاصة.[1]" إن ترك الممتلكات الخاصة للمجتمع، والاتحاد معه، هو تسديد للدين، هو العودة للإله من خلال إعادة الممتلكات التى يمتلكها لأنه هو من خلقها. مشاركة الممتلكات هو الاعتراف بالدين تجاه الخالق، هذه هى رسالة المسيح. للشكل الأمثل للمجتمع المتكامل بُعدان: فهو يمثل ويعزز النوع السائد للتواصل الإنسانى المبنى على الدين الرمزى، تراث أقدم المجتمعات التقليدية، وفى نفس الوقت يدعو، من خلال كمال الحياة التى يدعو إليها، إلى الخلاص الفردى. إن الوحدة المطلقة للمجتمع التى يجب على الجميع تأسيسها، لا تقوم بإقصاء الفردية، بل إنها هى الوسيلة. بطريقة أخرى، تنتج الفردية بشكل عكسى كنتيجة لإنكار الذات. هذا التجرد الإرادى ينفصل عن العالم، ويفك الروابط القديمة، ويجعل من المجتمع الجديد إطار الخلاص الشخصى. لا يعنى خلق الجنة على الأرض ولكن التحضير لدخولها.

أخذت العديد من الحركات المنشقة على عاتقها، بشكل أو بآخر، هذا الشكل المثالى لفترة طويلة، عن طريق قلبه ضد الحكم الأبوى وهيكله تحت مبدأ المساواة المطلقة بين جميع أفراد المجتمع. فى كتابه الأمن، الأرض، الشعب، **Sécurité, territoire, population** يجعل فوكو من تلك الشيوعية المساواتية شكل من "ثورة السلوك"، بجانب "الزهد" و"الصوفية"، بالإشارة إلى أن هذه المطالبة يمكن أن تأخذ شكلاً دينيًا – كل واحد هو قسيس، أو كاهن أو

(1) Cité par Jacques GRANDJONC, *Communisme/Kommunismus, Communism, op.cit.*, note 123, p. 52.

راعٍ، مما يعنى أيضًا عدم وجود أحد بهذه الصفات– أو شكل اقتصادى – غياب الملكية الشخصية للممتلكات[1]. تمثل الإشارة إلى الطابوريت **Taborites** مثالاً واضحًا: يمثل هؤلاء الجناح الراديكالى لحركة الهوسيين **Hussites**، الذين يعترفون بحق كل فرد، علمانى أو رجل دين، فى تفسير الكتابات الدينية تبعًا لمعرفته الخاصة ويدعون إلى إلغاء الملكية الخاصة، والضرائب، وبشكل أكبر، جميع أشكال السلطة الإنسانية ("جميع الرجال يعيشون معًا كالإخوة، لن يخضع أحد لأحد"). بعد هزيمة جيش الطابوريت فى ١٤٣٤، ساد هذا التقليد بين طائفة الأخوة المورافيين **Moravian Sect** المدافعين عن الأرياف المشتركة[2]. يمكننا أيضًا الربط بين المطالبة بالمساواة المطلقة فى المجتمع بجماعة جيرارد ويستانلى الحفارين **Diggers of Gerard Wistanley** فى القرن السابع عشر، "وبالجمهورية المسيحية الشيوعية الجورانية **Guaranis**" فى باراجواى، أو أيضًا أخوة الحياة المشتركة فى هولندا **Brethern of the common life**، بأصول "المدارس الصغيرة" فى أوروبا. سيتم تداول هذا النموذج حتى القرن الثامن عشر والتاسع عشر. فى كتابه قانون الطبيعة **Code of Nature**، يرى موريللى **Morelly** أن المسيح هو التشخيص للشيوعية النموذجية، وأطلق عليه كابيه **Cabet** "أمير الشيوعيين". يعتقد بعض شيوعى القرن التاسع عشر أنهم الخلفاء المباشرين له. وهكذا لا يتردد كابيه فى قوله، بخصوص "الملكية المشتركة"، أن المسيح هو من أعلنها من خلال جميع رسله وتعاليمه، من خلال جميع الآباء والكنائس فى القرون الأولى.. إلخ[3]." كما أنها

---

(1) Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 214.

(2) *Ibid.*, note 11, p. 222.

(3) Etienne CABET, *Voyage en Icarie*, Préface, p. III.

ستكون القاعدة العقائدية للشيوعيين الألمان فى رابطة العدالة **league of the just**، التى سيناضل ضدها ماركس وإنجلز فى أربعينيات القرن التاسع عشر. لنلخص كل ما سبق فى كلمة، هذه الشيوعية التى تدعو إلى "الملكية والأعمال والتمتع المشترك"، تبعًا لما صاغه فيليب بيوناروتى **Philippe Buonarroti**، والتى يجب أن يضاف إليها التعليم المشترك، لاتزال محكومة من قبل النموذج الأخلاقى للمجتمع، الذى، ومع تأسيس المساواة وتدمير الملكية الفردية، يبدو أنها تقضى على جميع المصادر الاجتماعية للأنانية والحقد. إذا لم يكن الرب هو من يفرض هذا الأمر، فالطبيعة هى من تنادى به. تقول المادة الأولى من تحليل عقيدة بابوف **Analysis of the doctrine of Babeuf**: "أعطت الطبيعة لكل رجل حقًا متساويًا للتمتع بجميع السلع" ؛ وفى المادة الثالثة: " فرضت الطبيعة العمل على الجميع ؛ لم يستطع أحد، دون ارتكاب جريمة، أن ينسحب من العمل.[1]"

مع ذلك لن نستطيع أن نقلص الشيوعية المساواتية والبروليتاريا للقرن الثامن عشر وبدايات النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى مجرد بدعة جديدة، وهذا وعلى الرغم من المرجعية الدينية ونسبة العدوان اللتين أظهرتهم الحركة تجاه الكنيسة الرسمية المتهمة بالتخلى عن وخيانة رسالة المسيح. حتى لو استمر تأثير هذه الشيوعية ذات الأصل الدينى إلى القرن التاسع عشر، فى الأوساط الفرنسية والألمانية، قام بعض المؤلفين مثل بابوف **Babeuf**، ريستيف **Restif**، بيوناروتى **Buonarroti** وحتى كابيه **Cabet** بإعطائها أبعادًا جديدة لم يدركها دوركايم. فى البداية هناك البُعد الثورى: جاءت مشاركة الملكيات التى

---

(1) Philippe BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, op. cit.*, t. 2, p. 137 et 142.

أسستها حكومة ثورية لتظهر الحرب بين الأغنياء والفقراء. وهى الحل النهائى لصراع الطبقات. لم يعد ينظر لهذه الشيوعية فقط على أنها مشاركة للسلع والممتلكات من أجل التجديد الأخلاقى للإنسانية، ولكن على أنها تنظيم جمعى ومتساوٍ للعمل يرشده القلق حيال العدالة الاجتماعية والاهتمام بالصالح العام لجميع أعضاء المجتمع الوطنى[1]. تظل "السعادة المشتركة" بلا شك تستند على أخلاق التقاسم والمطالبة بالمساواة الحقيقية، ولكنها أخذت طابعًا أكثر ماديةً يؤكد على اكتفاء احتياجات الجزء الأعظم من السكان عن طريق إعادة تنظيم العلاقات الاجتماعية، وفى المقام الأول عن طريق ترك الملكية الخاصة، وتقاسم العمل والتوزيع المتساوى للممتلكات. إن التخلص من الملكية فى الأمة هو الوسيلة الوحيدة للمساواة وضمان تحول الأمة إلى مجتمع حقيقى بقيادة الدولة. إذا كان "الشيوعيون" يظنون أن نموذج مجتمع المشاركة هو الوسيلة لتحقيق المساواة، فإنهم يغيرون نطاقه. ينص الفصل الأول من مشروع النظام الاقتصادى عند المتساوين **Les Egaux**، على "إنشاء مجتمع وطنى كبير فى الجمهورية" تكون فيه الممتلكات المشتركة مستخدمة من قبل جميع أعضائها وتكون ثمارها مقسمة بين الجميع من خلال تطبيق قواعد قانونية[2]. سيكون العمل فيه محكوما "بإدارة عليا" توزع أعضاء المجتمع وفقًا لطبقات وتؤسس قائمة وأساليب العمل المطلوب، وتثبت كميات السلع الاستهلاكية باستخدام القواعد.

(1) *Cf.* Claude MAZAURIC, "Introduction", *Babeuf.Ecrits*, Le Temps des Cerises, Paris, 2009, p. 77 et *sq.*

(2) Philippe BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, *op. cit.*, t. 2, p. 305.

لايعنى هذا الاختفاء المفاجئ للاهتمام بالأخلاق، ولكن على العكس فهى دائمًا ما تكون موجودة بشكل مركزى، ولكن الهدف الأساسى لمن ينادون بالشيوعية يتمحور حول أسئلة تتعلق بالإنتاج، والاستهلاك، والفاعلية، المصلحة الاقتصادية على مستوى الأمة بالكامل. يثار العمل بالأخص كحجة ضد الملكية الشخصية. جميع الأشياء تأتى بالعمل، ويعمل كل شخص بنفس القدر الذى يعمل به الآخرون، كل شىء هو ملكية مشتركة، كل شىء ملكٌ للجميع، جميع الأشياء المستهلكة يجب أن تُوَزع بالتساوى: مثلما أن كل من يدخل المجتمع يضيف إليه قيمة متساوية (إجمالى المجهود والوسائل)، فمن ثم يجب تقسيم التكاليف والإنتاج والمزايا بالتساوى"[1].

تنظيم العمل من خلال تقسيم المهام، متاجر عامة من أجل توزيع المنتجات، وسائل مواصلات لنقلهم، وبهذا يُوَظف المجتمع على نطاق الدولة بأكملها، بل على نطاق العالم[2]. من الممكن أن يكون شيوعيو النصف الأول من القرن التاسع عشر قد تطبعوا بالنموذج الأخلاقى القديم للمجتمع، فهم يجمعون بينه وبين المنطق التنظيمى للصناعة الناشئة. إذا كانوا قد بحثوا بجدية عن تطبيق النموذج التقليدى للملكية المشتركة فى المجتمع الوطنى، عن طريق المناداة "بإدارة عليا" مسئولة عن التحكم فى الاقتصاد كله والمجتمع بأكمله من خلال لوائح شرطية شديدة، فهم ليسوا "بالقدماء" أو"الرجعيين".

على غرار العديد من اشتراكيى الحقبة، حاول هؤلاء ولكن بشكل مختلف كل مرة، الربط بين هدفين: بالتأكيد تأسيس تقليد أخلاقى ودينى طويل، ولكن

(1) *Ibid.*, t. 1, p. 87.

(2) *Ibid.*, t. 2, p. 215.

فى نفس الوقت الإجابة بطريقة جديدة ومتوافقة مع الاضطراب الاقتصادى والاجتماعى. لقد قاموا فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر بالانفصال عن القلق الأخلاقى والدينى الوحيد عن طريق جعل "السعادة الإنسانية المولدة" (كابيه) تابعة للمنظمة الاجتماعية المساواتية والازدهار الاقتصادى، من خلال تخطيط جديد بين الرابط الاجتماعى الإرادى (الجمعية) وفاعليته الاقتصادية وآثاره المفيدة على أخلاق العمل. حتى إن التطلع الأبدى للملكية المشتركة سيتحقق بشكل أسهل كثيرًا بسبب آثار "التقدم الصناعى" عن العصور القديمة، عندما كانت التضحية بالثروة الشخصية هى الهدف[1]. فى إيكارى **Icarie** (الاسم الذى أطلقه المفكر إتيان كابيه على مدينته الفاضلة)، تلتزم ورش العمل بنظام شديد، لا يوجد سوى الفعالية والانضباط والدقة. فى هذا النموذج الأول، لا توجد تفرقة بين الوحدة الأخلاقية للمجتمع والإدارة العليا المسئولة عن تنظيم الحياة اليومية والتنظيم المنطقى للنشاط الاقتصادى ولكن ليس من السهل التوفيق بين الاحتياج للمساواة التامة ومساواة التوزيع الوظيفى للأفراد من خلال جهة عليا[2].

---

(1) " التطور الحالى واللا محدود للطاقة المنتجة باستخدام البخار والآلات يمكن أن يضمن المساواة فى الوفرة". Etienne Cabet, *Cf. Voyage en Icarie*, Préface, p. III.

(2) من هنا، بالمناسبة، تنشأ المشاكل التى لا يمكن حلها فى المجتمع الإيكارى بسبب النزاع الذى لا يمكن تخطيه بين مبدأ المساواة والتنظيم الذى يديره أب المجتمع *Cf.* Jacques RANCIERE, "Communistes sans communisme?", *in* Alain BADIOU et Slavoj ZIZEK, *L'Idée du communisme, op. cit.*, p. 235.

شيوعية "اتحاد المنتجين"

يرث النموذج الثانى للشيوعية بقدر كبير صفات خاصة بالاشتراكية الحديثة. ذكرنا سابقًا أن دوركايم كان ضد "الاشتراكية" و"الشيوعية". بالنسبة له، "فالاشتراكية" حديثة بشكل خاص : تبحث عن التنظيم الجماعى لوظائف الإنتاج الاقتصادى. كما يذكر، "فالاشتراكية"، بخلاف الشيوعية المثالية، تريد أن تكون الوجه الحديث للرأسمالية الصناعية مستندًا على مبدأ تصليح وإعادة بناء الرابط الاجتماعى الذى هُزم من نظام السوق بفضل نموذج التنظيم الإنتاجى الذى يستند على تقسيم المهام وهيراركية "الإمكانيات". ومن ثم لا تندرج فى امتداد "فكرة اشتراكية" وجدت فى الكتاب المقدس أو فى أفلاطون أصولها. الكلمة الأساسية فى أغلب كتاباته ليست مشاركة الممتلكات والسلع وليست الاستهلاك الجماعى، ولكن تنظيم العمل الصناعى حسب منطق "الجمعية"[1]. وبهذا فهو لا يلتفت لامتداد "الفكرة الشيوعية" التى تجد أصولها فى الكتاب المقدس أو عند أفلاطون. فالكلمة الرئيسية فى أغلب كتاباته ليست مشاركة الممتلكات أو الاستهلاك الجماعى، بل هى تنظيم العمل الصناعى وفقًا لمنطق الاتحاد. يختلف النموذج الأخلاقى القديم "للممتلكات المشتركة"، عن النموذج الجديد "لاتحاد الأفراد"[2]. إذا ظلت الشيوعية القديمة محكومة

---

(١) يميل دوركايم إلى التقليل من قدر هذا الوجه الجمعى للاشتراكية الحديثة، لصالح مفهوم عن الدولة.

(٢) يحدث أحيانًا أن مبتكرى الاشتراكية الحديثة يشيرون إلى معارضتهم للشيوعية القديمة بشكل واضح جدًا. وهكذا يهاجم أتباع القديس سيمون جميع أولئك الذين يأخذون عليهم أنهم لم يقيموا مساواة كاملة فى توزيع السلع وأنهم دافعوا عن عدم المساواة المبنية على المهارات المنتجة. أما من جانبه، فقد اعترض Considerant على الخلط بين الشيوعيين والاشتراكيين. *Cf. Doctrine de Saint-Simon. Exposition, edition de 1831,* Au Bureau de l'Organisateur p. 183, et Victor CONSIDERANT, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier,* troisième édition, Librairie sociétaire, Paris, 1845, p. 27-28.

بالشكل القديم للممتلكات المشتركة، وفقًا لمنطق الدِّين الرمزى، فالاشتراكية الحديثة يحكمها شكل مجتمع الأفراد، ومكان للطاقة التى تتطلب أن تنظم، ومصدر للقوة التى يجب أن تُنَسَق، وسلطة خاصة يجب على أعضائها أن يستعيدوا ملكيتها[1]. بهذا المعنى، تستند الفجوة بين النموذجين إلى أن الاشتراكية، مثل الاجتماع سابقًا، تأتى من أن المجتمع كواقع بطبيعته الخاصة، هو مكان للتفاعل والحركات المستقلة والتى تطالب بمنظمة خاصة، منطقية ومبتكرة. ينص الأمر على تنظيم القوى الاجتماعية المتأصلة، بإعطائهم شكلاً ترابطيًا يناسب طبيعتهم. يبدو أنه بهذا الشكل، الاشتراكية وعلم الاجتماع هما ورثة مخترعى "المجتمع المدنى"، ذات جوهر اقتصادى. ولكن "مجتمع الاشتراكيين ينفصل عن مكمله السياسى، أى "الحكومة الاقتصادية"، التى تماثل بشكل كبير "حكومة القضاة". يتم حل هذا المركز المنفصل للسلطة عن المجتمع فى "اتحاد المنتجين" بحيث يكون مصير السياسة فى حد ذاتها الانقراض بشكل بسيط ونقى[2]. قام بيير أنسار **Pierre Ansart** بإعطاء التعريف

(1) جعل Ferdinand Tönnies من المعارضة بين "المجتمع" (*Gemeinschaft*) و"الشركة" (*Gesellschaft*) المبدأ الأساسى والذى يشرح "السوسيولوجيا الخالصة" الخاصة به لكتابه الشهير فى عام 1887. تفهم الأولى على أنها "كائن حى" وأنها تعارض الثانية التى تفهم على أنها "ركام ميكانيكي وعلى أنها شيء مصنوع" (*Communauté et société*, PUF, Paris, 2010, p. 7). وبما أنه يضع المجتمع الحى فى ماضٍ ريفى، فإنه لا يستطيع أن يرى الشيوعية إلا على أنها "بدائية". أما بالنسبة للاشتراكية، "التى توجد حاليًا فى فكرة الشركة"، فإنه يفترض تطور الفردانية الخاصة بالمدن الكبيرة ويسعى لجعل آلية الدولة تقود التجارة والعمل. (*Ibid.*, p. 265-266).

(2) تحدث ماركس فى *Misère de la philosophie* عن أن: "الطبقة العاملة، فى إطار تطورها، ستحل محل المجتمع المدنى القديم باتحاد يقصى الطبقاتَ وعداوتها، ولن يكون هناك سلطة سياسية بالشكل المعروف، لأن السلطة السياسية الحالية هى الملخص الرسمى للعداوة فى المجتمع المدنى". Karl MARX, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres I, Economie*, coll. " La Pléiade ", Gallimard, Paris, 1968, p. 136.

الأمثل للاشتراكية عندما قال: "إن مهمة الثورة عند القديس سيمون Saint-Simon كما عند ماركس وبرودون Marx and Proudhon، هي تحرير القوى الاجتماعية المضطهدة سابقًا، والقضاء على قوى الاغتراب والإقصاء، وأن تجعل الازدهار الحر للنشاط الاجتماعي ممكنًا. لن تسعى فقط لزيادة الإنجاز الاجتماعي للأفراد أو السماح لتطور أفضل للقوى المنتجة، ولكن في الأساس إعادة السيطرة الكاملة لأفراد المجتمع على نشاطهم، مما يجعل ظهور مجتمع متحرر من أي عقبة داخلية ممكنًا، مجتمع "في حراك" تبعًا للمصطلح الذي أخذه برودون من القديس سيمون. تسجل الثورة انتقال مجتمع تحكمه علاقات الطاعة السياسية إلى مجتمع مسخر بالكامل للنشاط الإداري، النشاط الموجه تجاه الأشياء حيث لا تستطيع علاقات الهيمنة التدخل فيه. ستقوم طبقة الصناع أو البروليتاريا، التي كانت تسيطر عليها مسبقًا القوى السياسية أو رأس المال، بإنشاء حركة لإعادة امتلاك ما يجعلها سيدة قرارها وتحركاتها. ستقوم باستبدال تمكين المؤسسات بدينامية قواتها وفورية احتياجاتها.[١]"

يشارك ماركس وإنجلز بطريقتهم الخاصة في نقطة التحول الاشتراكي بإعادة تعريف الشيوعية على أنها "الاتحاد الحر للمنتجين". كنتيجة، ومن وجهة نظرهم، فالتفرقة التي أقامها دوركايم بين "الاشتراكية" و"الشيوعية" ليست ملائمة: كما يفهمان، فهذه الأخيرة "حديثة" في الأساس، وليست "عتيقة" بأي حال من الأحوال. بالنسبة لهم، فهذه التفرقة ليست بين "الاشتراكية" و"الشيوعية" ولكن داخل الشيوعية في حد ذاتها، بين "الشيوعية الفاضلة/ شيوعية اليوتوبيا" و"الشيوعية العلمية". سيقومون في الواقع بمنح الشيوعية بُعدًا لم يكن مُوَضحًا

(1) Pierre ANSART, *Marx et l'Anarchisme,* PUF, Paris, 1969, p. 525-526.

عند الكثير من ممثليها. إنهم يعتزمون استبدال وجهة النظر الأخلاقية والدينية التى لا تزال موجودة بشكل كبير فى اشتراكية أوين **Owen** والقديس سيمون، بمفهوم علمى للتطور التاريخى بشكل حصرى. فكرة أن العلم يجب أن يحل محل السياسة ليست بفكرة جديدة، فالنموذج "الاشتراكى العلمى" فى حد ذاته يأتى من برودون وليس من ماركس. بالنسبة لهذا الأخير، ستكون الشيوعية الجديدة علمية لأنها ترتكز على معرفة قوانين تطور المجتمعات وخاصةً على المعرفة الموضوعية للهدف من التطور التاريخى كله، الهدف الذى يجب على الشعوب أن تركز عليه من خلال خبراتهم فى النضال. فى كلمة واحدة، لم يعد اسم "الشيوعية" يشير إلى مدينة مثالية ولكن يشير إلى "حركة فعلية تقمع الحالة الواقعية للأشياء"، أو أيضًا، وفقًا لصيغة مخطوطات ١٨٤٤ **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844**، "الشكل الأساسى للمستقبل القريب". لا يكتفى ماركس وإنجلز بقول، بطريقة كابيه **Cabet**، أن خلق الملكية المشتركة لم يكن أبدًا سهلاً إلا بعد أن سمحت الصناعة بالوفرة غير المحدودة، إنهم يسعون إلى استنتاج ضرورة الشيوعية من تطور الرأسمالية، وأن يجعلوا من صراع الطبقات الوسيلة التى ستلد بها الرأسمالية تشكيلا اجتماعيًّا أعلى. إنها حركة الملكية الخاصة ورأس المال بحد ذاتها التى ستكون عند ماركس أساس الشيوعية "سواء التجريبية أو المنطقية"، وفقًا لصيغة الجزء الثالث من مخطوطات ١٨٤٤. إذًا فالشيوعية هى نظرية علمية (معرفة الحركة) كما أنها ممارسة ثورية تسعى إلى التحول الواعى بظروف المعيشة المفروضة على الإنسان. هذا هو معنى التعريف الآخر الذى نجده فى الأيديولوجية الألمانية: "تتميز الشيوعية عن جميع الحركات التى سبقتها حتى اليوم من حيث إنها تقلب قاعدة جميع علاقات الإنتاج والتبادل السابقة، وأنها للمرة الأولى، تعالج بشكل

واعٍ جميع الشروط الطبيعية المسبقة مثل خلق الرجال الذين سبقونا حتى اليوم، وأنها تجرد هتلك الشروط من الصفة الطبيعية وتقوم بإخضاعها إلى قوة الأفراد المتحدين[1]." تُعرَض الشيوعية كنوع من الاتفاق المتناغم بين "الاتجاهات الموضوعية" و"البعد الذاتى" للتاريخ، كما لو أن الوعى بالضرورة التاريخية المدرجة فى الحركة الحقيقية وُلِد حتمًا من التناقضات الاقتصادية والصراعات الطبقية، مما جعل المشروع اليوتوبى نفسه بلا معنى[2].

من وجهة النظر هذه، يعود إلى نقد الاقتصاد السياسى إظهار كيف أن تطور تناقضات الرأسمالية تولد من نفسها ظروفًا تاريخية من خلالها تصبح الشيوعية ضرورية. إن هذا العمل النظرى هو ما يسمح بإنشاء بشكل علمى قانون التحول التاريخى الذى من شأنه إلغاء الرأسمالية. هذا هو المعنى الصريح للعديد من كتابات ومراسلات ماركس، والتى من أشهرها ما يوجد فى نهاية الفصل الرابع والعشرين للكتاب الأول من رأس المال **Capital**، حيث يوضح أنه إذا قام الإنتاج الرأسمالى بتدمير الملكية الفردية الصغيرة للمنتجين المستقلين، فمن ثم ستقوم آليات التطور الرأسمالى ذاتها بتدميرها، وفقًا "لحتمية العملية الطبيعية"[3]. يبنى ماركس وإنجلز إثباتهم على رسم تاريخى بسيط. قام رأس المال بتجريد المنتجين حتى يتمكنوا من الانتشار. سيصبح المنتجين الذين نظمهم رأس المال فى يوم من الأيام الأقوى والأكثر عددًا وسيقومون بدورهم

(1) Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande,* Editions Sociales, Paris, 1968, p. 97.

(٢) لتحليل هذا التوتر الداخلى فى فكر وكتب ماركس، نعود لكتابنا *Marx, prénom: Karl, op. cit.*

(3) Karl MARX, *Le Capital, Livre I,* PUF, Paris, p. 856.

بمصادرة رأس المال. يتم تحقيق نهاية التاريخ فى هيئة "تجريد لمصادرى الملكية[1]". أما عن السؤال الموجه لماركس فهو: كيف تقوم الرأسمالية بتوليد ظروف الشيوعية، أو بشكل آخر، كيف يمكن للرأسمالية أن تولد المشاع من داخلها، أى من المنطق الداخلى للعملية الخاصة بها؟ هذا هو منطق "نفى النفى": فإن الاندماج الأكثر اكتمالاً للقوى العاملة فى المؤسسة الآلية الكبيرة ينتج عنه اندماج للعمل وتركيز لرأس المال اللذان يوفران شرط التحول إلى نظام جديد للملكية وعلاقات إنتاج جديدة. يُعتبر الاندماج الرأسمالى شرطًا لاتحاد المنتجين. بفعل غريب من القدر، إن كل ما يجعل أى تحكم للعمل فى العملية الإنتاجية مستحيلاً يصبح هو "شرطه".

لم يؤكد التاريخ الصفة الحتمية "لتجريد مصادرى الملكية"، ولم تبين أن التعاون المخطط والمنظم من قبل رأس المال يخلق شروط الإدارة الجماعية للإنتاج والتبادل. يظل ماركس سجين التناسق الخاطئ الذى أنشأه بين تحول المجتمع الإقطاعى للمجتمع البرجوازى والتحول من هذا الأخير إلى المجتمع الشيوعى. تظل الثورة بالنسبة له "ولادة"، وفقًا للتعبير المجازى الذى يستخدمه، إلى درجة أن الشكل الأعلى للمجتمع يرد فى الشكل الذى يسبقه؛ لأن الرأسمالية تخلق من نفسها الشروط المادية التى تؤدى إلى تخطيها. ومع ذلك، إن شروط الشيوعية تلك التى يفترض أنها أُنتجت عن طريق تطور رأس المال لا تماثل فى شىء ما يسمح بإنشاء القوة الاقتصادية للبرجوازية. وهو ما لاحظه كاستورياديس **Castoriadis** منذ ١٩٥٥، عن طريق مشاهدة

(1) يعرض ماركس ملاحظاته من خلال اعتبارات مهمة تشرح بشكل خاص، كما سنرى لاحقًا، ما كتبه برودون حول هذا الأمر.

المسافة التى بدأ فى أخذها بعيدًا عن فكر ماركس. إذا نجحت الرأسمالية فى إنتاج المصانع، والبروليتاريا، وتركيز رأس المال، وتطبيق العلم على الإنتاج، فافتراضاته السابقة لاعلاقة لها بشروط الثروة البرجوازية: "ولكن أين هى علاقات الإنتاج الاشتراكية التى تحققت داخل هذا المجتمع، كما كانت علاقات الإنتاج البرجوازية فى المجتمع "الإقطاعى"؟ لأنه من الواضح أن هذه العلاقات الجديدة لا يمكن أن تكون ببساطة تلك التى تحققت فى "اندماج عملية العمل"، تعاون آلاف الأفراد داخل الوحدات الصناعية الكبيرة: "هذه هى علاقات الإنتاج النموذجية للرأسمالية المتقدمة للغاية"[1]. لا يمكن خلط "الاندماج" الرأسمالى مع اتحاد المنتجين: إنه يمتاز، مثلما يقول كاستورياديس، بالعداء بين "كتلة المنفذين" و"الجهاز المنفصل لإدارة الإنتاج". ما يجعله يقول إن ثورة البرجوازية "سلبية"، بمعنى أنه يكفى بالنسبة له إلغاء البنية الفوقية غير الحقيقية فى حد ذاتها[2]، فالثورة الاشتراكية "إيجابية فى الأساس"، لأنها يجب أن "تبنى نظامها - وليس بناء المصانع، ولكن بناء علاقات إنتاج جديدة لا يكون فيها تطور الرأسمالية شرطًا مسبقًا"[3]. هناك انتقاد يصوغه كاستورياديس كالآتى: "ينتهى التحول الرأسمالى للمجتمع مع الثورة البرجوازية، ويبدأ التحول الاشتراكى مع ثورة البروليتاريا"[4]. بعبارات أخرى، لم يفكر ماركس

---

(1) Cornelius CASTORIADIS, " Sur le contenu du socialisme ", *Socialisme ou Barbarie,* n17, juillet 1955, reproduit *in Le Contenu du socialisme,* 10/18, Paris, 1979, p. 91.

(2) Ibid., p. 89.

(3) *Ibid.,* p. 90

(٤) *Ibid.,* p. 92. إذا كانت عبقرية فإنها غير مضبوطة؛ لأن التحول الرأسمالى يقدم نفسه على أنه ثورة دائمة... علاوة على ذلك، تهمل صيغة كاستورياديس تكوين الحركة العمالية ذات الشكل المؤسسى، القواعد والقيم التى تختلف عن النظام البرجوازى الفردانى. (*cf. infra,* chapitre 9).

فى بناء الاشتراكية كإنشاء علاقات إنتاج جديدة بسبب الخلط بين"الاشتراكية" و"الاتحاد"(1)، وهذا ليس من قبيل الصدفة، ولكنه يتوافق مع فكرة وجود قانون التطور شبه الطبيعى الذى يقود المجتمعات نحو الشيوعية. بطريقة أخرى، إن أطروحة ماركس، التى تناولتها متغيرات ماركسية متعددة، بما فى ذلك المتغيرات الأكثر معاصرةً، هى وجود نوع من الإنتاج الموضوعى للمشاع من خلال رأس المال الذي هو فى حد ذاتها شرط مادى للإنتاج الواعى للمشاع بالعمل المرتبط به.

هذه الشيوعية التى يفترض أن تكون عملية توجد فى عذاب فى كل مكان. فالإيمان مستنفذ، فقط بعض المؤمنين القدماء لايزالون يقدسون المسيرة المجيدة للتاريخ. كيف يمكن الاعتقاد بأن تطور الرأسمالية مرحلة ضرورية، وإن كانت مؤلمة، من أجل ظهور نمط جديد من الإنتاج؟ لقد خرجنا من هذا العصر الذى يؤمن بتطور الإنسانية، ولم نعد نؤمن فى قصة التحرر الذى لا مفر منه للرجل الذى يفترض ويبرر الحمل البطىء والولادة الصعبة. إن دلالة إنهاك هذا الاعتقاد القديم أن الشيوعية التى تُقدم اليوم من قِبل المنادين بها "كفكرة تنظيمية" على طريقة كانط **Kant**، فى قطيعة تامة مع أطروحة ماركس "الحركة الفعلية التى تمحو الحالة الراهنة للأشياء" ومن ثم تكتسب الشيوعية الوضع الغريب "لمعتقد أخلاقى" مماثل "لمفاهيم العقل العملى" الشهيرة بالتأثير

---

(1) يظهر هذا الخلط فى مقطع "جمعية (*Assoziation*) العمال"، المتحقق فى المصنع عن طريق تقسيم العمل والتعاون، مع "نادى (*Verein*) الرجال الأحرار" المذكور فى الفصل الأول من رأس المال: نفس هذه الكلمة (*Assoziation*) تشير فى *Manifeste* عام 1848 إلى الاتجاه الموضوعى لرأس المال وشكل مجتمع المستقبل. *Cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom: Karl, op. cit.*, p. 627-629.

الذى تولده على الإرادة: بنفس الطريقة التى "أريد أن أعتقد" بها فى الإله؛ لأن فى حاجة لهذا الافتراض من أجل العمل على تحقيق الحكم الجيد[1]، وبنفس الطريقة "أريد أن أعتقد" بها فى الشيوعية لأنى فى حاجة لهذا الافتراض للتحرك هنا والآن من أجل قضية التحرر. سنكتفى بالإشارة إلى أن هذا الشكل الأخير من الاعتقاد، بالاختلاف عن الأول، يبعد عن إعطاء نفسه كالتزام بضرورة التاريخ. هنا على الأقل توجد طريقة لمعرفة أن هذا الالتزام قد عاش وأنه من العبث البحث عن إحيائه. ومن ثم ليس هناك مجال لأن نشجبه أو لأن نتمتع به، فهو حقيقة. هذا لا يعنى أن الشيوعية تتقلص، مثلما قال فرنسوا فوريه **François Furet**، إلى شكل من "الماضى الوهمى". بل هذا يدل بالأحرى على انتهاء لحظة ما ويأتى مكانها وقت جديد للتحرر لا يكون فيه البحث عن خصائصه التاريخية السابقة شيئًا مهما. ولكن هذا يفترض أن ننظر إلى الإنجازات التاريخية التى حققتها الشيوعية، التى كانت محكومة بالكامل من قِبل شكل دولة الحزب الواحد. لا يجب أن يصرفنا شىء عن هذه المواجهة الضرورية، وبالأخص التشابه الخادع الذى ينص على جعل الشيوعية "فرضية" على طريقة الشروط الرياضية التى تدعو إلى تجارب توضيحية[2]: حيث يجب أن يكون من المفهوم أن التجارب التوضيحية لفرضية سياسية تكون جزءًا من تلك الفرضية بنفس الطريقة التى تتكون فرضية رياضية من محاولات إثباتية. الوظيفة الوحيدة

---

(1) *Cf.* Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Garnier-Flammarion, Paris, 2003, p. 272-272.

فى الواقع إن ما يطلق عليه باديو Badiou "المكون الشخصى" للفكرة الشيوعية، يتناسب مع الأثر المنتج على الإرادة بموجب فرضية المنطلق العملى عند كانط.

(2) يعطى آلان باديو مبرهنة فيرما Fermat's Theorem كمثال. *Cf.* Alain BADIOU, *L'Hypothèse communiste, op. cit.*, p. 11.

لهذه المفارقة السيئة هى طرح الفشل التجريبى من الفرضية بمنطق الإلغاء، أو بالأحرى خلق فشل "ظاهر"[1] من الفشل، بحيث أن فشل إثبات الفرضية سيكون أيضًا لحظة تبرير للفرضية. ولكن ما يقلق أكثر هو الاستنتاج الثورى الذى يسمح بهذا الشكل من المنطق: هل يمكننا إرجاع رعب الدولة الستالينية أو الماوية إلى "محاولة إثبات" الفرضية الشيوعية وبهذا دفع ملايين الضحايا لحساب "تبرير" هذه الافتراضية؟

شيوعية الدولة أم الاستيلاء البيروقراطى على المشاع؟

على الرغم من القلاع الأخيرة التى لا تزال قائمة فى الصين أو فى كوريا الشمالية، فإن دورة الدولة الشيوعية التى بدأت في ١٩١٧ انتهت بعدها بقرن. لقد كشفت وأبرزت العديد من طرق الماركسية والديمقراطية الاجتماعية، لقد أعطت بالأخص صورة جديدة تمامًا للشيوعية: صورة الدولة الإرهابية التى استأثرت لنفسها ليس فقط احتكار العنف العشوائى ولكن أيضًا احتكار خطابات عن العالم الاجتماعى، عن الفكر، عن الفن والثقافة وعن مستقبل المجتمعات. تُستخدم عواقب هذا الطريق بشكل عام من أجل تبرير العار الناتج عن سلسلة من الجرائم، قمع كرونشتادت **Kronstadt**، معسكرات الاعتقال والمحاكمات، والاعتقالات التعسفية التى تقوم بها الشرطة وممارسات التجسس وإدانة البيروقراطيات المحافظة. تروتسكى **Trotsky**، ذو النظام الإرهابى الذى كان على حق، قد برر نفسه ضد كاوتسكى **Kautsky**: "إن درجة

(1) *Ibid.*

ضراوة المعركة تعتمد على سلسلة من الظروف الداخلية والدولية. كلما ظهرت مقاومة العدو التابع للفئة المهزومة شديدة وخطيرة، تحول نظام القمع إلى نظام إرهابى حتمًا.[1]"

بلا شك تؤيد المظاهر التاريخية استخدام هذا التبرير. يبدو أن الحرب الأهلية، والتطويق العسكرى، والمجاعات، والفوضى الصناعية قد قاموا باتخاذ القرار للقادة بخصوص عدد من الإجراءات التى سريعًا ماسمحت بتأسيس ديكتاتورية الحزب الحاكم وبتأسيس نوع المجتمعات التى ادعى لينين وتروتسكى تأسيسها، قبل الثورة، والتى اعتبر قريبًا من نموذج كوميونة باريس (Commune de Paris أو الثورة الفرنسية الرابعة) على نطاق أوسع[2]. ولكن تلك "الظروف الداخلية والدولية" لا تشرح كل ماحدث. أُخِذت القرارات وفُرِضت وفقًا لمفهوم مشترك من قبل العديد الذين ستقوم الستالينية بتدميرهم: لدى الحزب الذى يبنى، يسيطر ويحكم الدولة الجديدة منطق لأنه مستنير من "علم الشيوعية". فى النهاية، إن الديمقراطية المثلى للاتحاد الحر للمنتجين استُبدِلت بمظاهر الهيمنة والخضوع دون روابط مع ثقافة الانتقاد، التحليل الموضوعى للحقائق، ورفض العقائد الذين كونوا فكر ماركس[3].

---

(1) Leon TROTSKI, *Terrorisme et communism,* 10/18, Paris, 1963.

(2) سواء فى كتاب الدولة والثورة *L'Etat et la Révolution* أو أطروحات نيسان *Thèses d'abril*، لا يزال لينين يتخيل شكلاً للسلطة معارض للدولة بشكل جلى.

(3) عارضت روزا لوكسومبرج مبكرًا السياسة البولشفية لقمع الحريات الديمقراطية فى كتاب الثورة الروسية *La Révolution russe (1918)*: "إن الشرط الذى تفرضه بوضوح نظرية الديكتاتورية وفقًا للينين وتروسكى، أن التحول الاشتراكى هو شىء تمتلك أحزاب الثورة وصفته معها دائمًا بشكل جاهز، وأنه لا يتبقى سوى تطبيقه بحماس".

في وقت مبكر جدا، إن التوطين الكامل للصناعة والتجارة، وضعف المؤسسات التي يسيطر عليها العمال، وتجنيد النقابات التي تُعتبر عجلة قيادة المصانع والحكومة، إنشاء التشيكا، والاحتكار السياسي للحزب الواحد ورفض تعدد الاتجاهات بداخله، كل هذه الأشياء قامت بغرز البذور التي ستسمح لستالين، بعد سنوات قليلة مع هزيمة الثورات وصعود الفاشية، بالصعود داخل الحزب، والقضاء على جميع المعارضين وجميع المنافسين المحتملين والشروع في الجماعية الزراعية القسرية والتخطيط البيروقراطي. ثم حدث التحول الستاليني الكبير عندما قام المستبد الموجود على رأس السلطة "بالتراكم الأصلي" المعتمد على ترهيب الجموع، وفقًا لمنطق مزدوج من الاستغلال المفرط لليد العاملة في وحدات الإنتاج التي توجد تحت سيطرة الدولة، والتهديد بإطلاق النار أو الترحيل إلى معسكرات العمل القسري.

ثم جاء وقت "الاشتراكية في الدولة الواحدة"، التي لا علاقة لها بالأمل الموجود في الماركسية الثورية، مثلما لاحظ فيكتور سيرج **Victor Serge** في ١٩٤٧ في تقييمه للتجربة الثورية: "إن الحقيقة الأساسية الكبيرة، هي أنه في ١٩٢٧-١٩٢٨ عن طريق الانقلاب داخل الحزب، أصبحت دولة الحزب الواحد الثورية دولة بوليسية بيروقراطية، رجعية، في المجال الاجتماعي الذي خلقته الثورة"[١]. يجب أيضًا التذكير، بعد تحليلات مارك فيررو **Marc Ferro** لثورة ١٩١٧، أن الحزب، منذ السنين الأولى للحكم، لم تكن له علاقة اجتماعية مع المنظمة الثورية لسنة ١٩١٧، فقد قام بدمج مئات الآلاف من شباب العامة لِيُكَوِّنوا مجموعة اجتماعية جديدة تكون فيها المصالح الخاصة والعقلية أداة سهلة للتحكم في اتجاهاتها[٢].

---

(1) Victor SERGE, *L'An I de la révolution russe, op. cit.*, p. 467.

(2) *Cf.* Marc FERRO, *La Révolution de 1917,* Albin Michel, Paris, 1997, en particulier le chapitre XVI, " l'Etat : des soviets à la bureaucratie ".

ليس هناك أى شك فى وفاة مصير الثورة الشيوعية فى القرن العشرين. كانت هناك تشعبات حاسمة وشروط ملائمة، ولكن لا يمكن التغلب عليها، أدت إلى عملية البيروقراطية التى كان لينين بنفسه[1] قلقًا منها فى نهاية المطاف، وهو الشيء الذى تأخر. إذا كان من الغباء كما أنه من العبث أن تُنسب لماركس مسئولية معسكرات العمل، فمن المهم تحديد فى الحركة الاشتراكية والشيوعية، وحتى قبل ثورة أكتوبر، ما قد شجع على تطوير هذه الممارسات الإدارية فى الحزب والدولة.

إن المثل الأعلى للجنود المطيعين، وإنشاء الأوليجارشيات الحاكمة، وتعنت المسئولين قد ساهموا جميعًا فى بناء المنظمات البيروقراطية. لن نستطيع أن نفهم جيدًا التاريخ المأساوى لعملية البيروقراطية السوفيتية إذا لم نفهم المنطق المؤسسى الذى جعل من الحزب، من قبل أكتوبر، الجهاز المركزى الذى يكتسب شرعيته من "التوجيه السياسى للجموع" ولا يعطى إلا مكانًا زائفًا للأجهزة الأخرى التابعة للطبقات الشعبية (السوفييت، النقابات، الجمعيات التعاونية، وما إلى ذلك)[2].

وهكذا، فإن البلاشفة بعد أن دعموهم تعبويًا، وبعد أن حصلوا على السلطة قاموا بإخفاء الأجهزة المستقلة التابعة لطبقة العمال والشعب الروسى – لجان

---

(1) *Cf.* Moshe LEWIN, *Le Dernier Combat de Lénine*, Minuit, Paris, 1967.

(2) إن منطق تبديل الحزب للطبقة العاملة هذا يوجد فى وسط "المعارضة العمالية"، والتى تمثلها بشدة آلكسندرا كولونتاى Alexandra Kollontaï. نشأ هذا التوجه عام 1920 مع معارضة أطروحة "الإدارة الموحدة للشركات" التى ساندها مديرو الحزب البولشفى. حاول هذا التوجه كثيرًا الدفاع عن فكرة "إبداع الطبقة العمالية" فى تطور الشيوعية وسيادة "النشاط المستقل للجموع" بدلاً من الإدارة البيروقراطية فى التطور الاقتصادى والاجتماعى.

المصنع، لجان الحى، الميليشيات - التى تطورت فى الفترة بين فبراير وأكتوبر ١٩١٧. قام مارك فيرو، مستندًا إلى الأرشيف، بعرض كيف كانت تتحكم "مكاتب" الأحزاب منذ فبراير ١٩١٧ فى النواب السوفييت من بتروجراد **Petrograd**، وكيف أن مندوبى الأحزاب كانوا يحلون محل ممثلى مختلف لجان المصانع أو الأحياء المُكَونة حقا من الشعب، وكيف أمكن لطبقات جديدة من أتباع الحزب الشيوعى (أباراتشيك **appartchiks**) أن يحصلوا على مراكز سلطة حاسمة فى غضون بضعة أشهر فى الإدارة الجديدة، وأخيرًا، كيف تم عملية البلشفة والتأميم التدريجى للمؤسسات البروليتارية[1]. تم تفكيك النشاط الديمقراطى سريعًا من خلال شكلين للعملية البيروقراطية: الأولى تأتى من الأعلى، وتعتمد عند الحزب على استعمار الأجهزة الشعبية المستقلة، والأخرى من الأسفل، وتترجم فى تطور جهاز يحل محل الجمعيات العمومية. تلك "القبضة البيروقراطية" المزدوجة للجان الديمقراطية حفزت احتكار الحزب للسلطة الفعلية منذ بداية الثورة، اتضح بعد ذلك أنها بلا رجعة[2].

دولة الحزب الواحد، أداة لفرض المنطق الإنتاجى

نرى أنه، فى سياق تاريخى محدد، هناك العديد من الممارسات التى من الممكن أن تؤدى إلى فرض قبضة الدولة على الطاقة الديمقراطية، وإلى مصادرة حقيقة السلطة من خلال حزب واحد يصبح المؤسسة الوحيدة الحاكمة

---

(1) *Cf.* Marc FERRO, *Des soviets au communisme bureaucratique*, Gallimaed/ Julliard, Paris, 1980. هذا هو المؤرخ الوحيد الذى استطاع أن يعطى تاريخًا مؤسّسا حقيقيًّا لثورة ١٩١٧.

(2) *Cf. Ibid.*, p. 112.

للدولة[1]. إن انعكاس المشروع الاشتراكى مثير للإعجاب، ونحن نفهم لماذا بدأ بعد الفشل النهائى لحركة العمال. بدلاً من استعادة قوى المجتمع التى تحتكرها الدولة ورأس المال، بدأت الثورة بخلق دولة يحكمها حزب واحد، أو بالأحرى دولة حزب واحد تعتزم الاستعاضة عن قوى المجتمع وتفاعلاته لتوجيه "التنمية" من الأعلى. لم يكن على طبقة العمال إلا الطاعة العمياء والعمل. وهو ما أشار إليه تروتسكى بالطريقة الأوضح فى كتابه الإرهاب والشيوعية **Terrorism and Communism**: العامل السوفييتى هو "تابع للدولة، يخضع لها فى جميع العلاقات، من واقع أنها دولته"[2]. بهذا المعنى، المشاع يأتى لتحديد ملكية الدولة بشكل بسيط ونقى.

إن المصطلح الدارج الذى يطلق على هذا النوع من النظم هو "الشمولية". يقوم هذا النوع من النظم على نفى الحقوق الفردية التى تتعارض مع "حق الدولة"، التى يجب عليها حمايتهم مما يؤدى إلى التفكير فى أن الليبرالية هى الفلسفة الوحيدة التى تستطيع مواجهة هذا المرض الحديث الذى يجعل الدولة تستأثر بجميع وسائل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. إن وصف الشمولية بأنها نفى للأفراد أو على أنها رفض لأى تقسيم للمجتمع غير كاف[3].

---

(1) *Cf.* les analyses de Cornelius CASTORIADIS, " Le rôle de l'idéologie bolchevique ", *Socialisme ou Barbarie*, n35, 1964, reproduit in *L'Expérience du mouvement ouvrier, op. cit.,* et surtout celles de Claude LEFORT, *Eléments d'une critique de la bureaucratie,* Droz, Paris, 1971.

(2) Leon TROTSKI, *Terrorisme et communisme, op. cit.,* p. 252, cité pas Cornelius CASTORIADIS *in* " Le rôle de l'idéologie bolchevique ", *loc. cit.,* p. 406.

(٣) يجب القول أن هذا المفهوم يدعى أنه من فكر حنا أرندت بموجب خداع فكرى يجب إدانته: لم تتوقف عن الربط بين الظاهرة الشمولية والتشكيك فى ظروف الحراك، كما يجب الإشارة إلى أن ما يميزها أنها تميل إلى ربط الرجال بعلاقات متبادلة. بالإضافة إلى القراءة "الليبرالية"، يجب تحدى الطاقة الأخيرة للقراءة المحافظة التى يمثلها Alain Finkielkraut: فى الحالتين، تمسك أرندت بتقليد المجالس الثورية ونقدها القاسى لمبدأ الدولة القومية هم الذين مروا بهدوء، إذا لم يكن قد تمت مواراتهم.

فهذا الوصف ينقصه التفرد التاريخى لهذا الحدث، الذى لا يتمثل فقط فى امتلاك الدولة لوسائل الإنتاج ولكن أيضًا فى أدوات التحكم فى الشعب باسم "إدارة الحزب للمجتمع". أو بعبارات أخرى، فى هذا النظام، تمارس أجهزة الدولة سلطتها الإرهابية لأنها أعين وأذرع الحزب الذى ينيره العلم بالتاريخ، الحزب الذى يقدم نفسه المصدر والمخرج من الحياة الجماعية والفردية عن طريق تقليل هذه الأخيرة إلى وظيفة اقتصادية مبرمجة.

إذا أردنا فهم هذه العملية، يجب أن نعود لبرهة إلى الوهم الماركسى حول الإنتاج الموضوعى للمشاع من خلال رأس المال. هذه الفكرة التى كانت مرتبطة عند ماركس باتجاه تطورى قوى، أدت بالكثير من الماركسيين إلى الاعتقاد بأنه يجب على الاشتراكية فى الدول المتأخرة اقتصاديًا انتظار التطور البرجوازى للقوى الإنتاجية. ولكن ثورات القرن العشرين اندلعت فى دول ظلت بقدر كبير متأخرة. مثلما يقول كورنيليوس كاستورياديس: "أرادت سخرية القدر أن تحدث أول ثورة منتصرة فى دولة لا يكون فيها السكان "متحدين ومنظمين بنفس طريقة الإنتاج الرأسمالى"، وهذا أقل ما نستطيع قوله. وتكلف الحزب البلشيفى والإرهاب الشمولى لستالين بمهمة توحيد وتجنيس المجتمع الروسى"(١). ومن هنا تم إنشاء الدولة الحزب كعامل أساسى للصناعة والرقابة التنظيمية للسكان. فهى من وضعت حجر الأساس للتعاون القسرى وقامت باستغلال

(1) Cornelius CASTORIADIS, *Quelle démocratie?*, t. 1, *Ecrits politiques 1945-1997, III*, Editions du Sandre, Paris, 2013, p. 608.

يشير كاستورياديس هنا إلى الصيغة الشهيرة للفصل الرابع عشر من الكتاب الأول لرأس المال التى وفقًا لها ستكون الطبقة العاملة "ملتزمة أكثر فأكثر، متحدة ومنظمة بموجب الآلية ذاتها الخاصة بالإنتاج الرأسمالى". *Cf.* Karl MARX, *Le Capital*, Livre premier, III, Editions Sociales, Paris, 1950, p. 205.

القوة الجماعية التى نظمتها مباشرة عن طريق وسائلها الخاصة. بدلاً من عملية الإنتاج التى قامت "بتنظيم وتوحيد وتهذيب الطبقة العاملة" فقط بفضل آليتها الداخلية، قامت الدولة الحزب بنفسها "بتنظيم وتوحيد وتهذيب" الطبقة العاملة من خلال إجبارها بالعنف على الخضوع لمعايير إنتاجية سيئة. ومن ثم فإن خلق طبقة البروليتاريا حدث تحت الحكم المباشر للدولة المحكومة بشكل من "التراكم الأصلى" بخطى مدفوعة.

أوضح إيف كوهين **Yves Cohen** جيدًا طبيعة هذه الطريقة من الإنتاج البيروقراطى والصفات الأصلية للعلاقات الاجتماعية التى يولدها. وبهذا تكون الإدارة قد خنقت أى إمكانية للسياسة: "الدولة توفر كل شىء، هى صوت العامل والشعب. الحزب مكان للحقيقة وللحق ولمن لا مكان آخر لهم إلا فى التبعية." بعبارات أخرى، تم إخلاء السياسة لأنها محتكرة من قِبل حزب لا يعانى من أى خلاف محتمل: "الجميع متحدث رسمى، كل بروليتارى، كل عامل، كل عنصر شعبى وحتى كل الشعب، لأنهم جميعًا يتحدثون من خلال الحزب". بحيث إن "إسقاط السياسة لا ينتج عنه إلا الإدارة"[1]. فى هذا المنطق الإدارى يمكننا أن نرى تحقيقًا غير متوقع ومتناقض للنبوءة القديمة للقديس سيمون **Saint-Simon**، بمعنى أن الحزب الواحد يحقق بالعنف استبدال "إدارة الأمور" إلى "حكومة الرجال"، مما كان له حتمًا كتأثير إدارة الرجال كالأشياء. أصبحت هذه الإدارة وسيلة لسلطة من المحتمل أن تكون بلا حدود، لسبب أو

(1) Yves COHEN, " Administration, politique et technique (1922-1940) ", *Les Cahiers du monde russe*, vol. 44, n2-3, p. 269-307, et Yves COHEN, *Le Siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*, Editions Amsterdam, Paris, 2013.

لآخر، تفرض القيادة الشخصية أو حكم الأقلية رغبتها على الحزب أو الدولة الإدارية.

بدلاً من الاستعانة بالتاريخ الطويل للدولة الروسية لشرح كل شيء، يجب أن نسأل ما إذا كانت هذه التنمية البيروقراطية ليست بنفس القدر، وربما أكثر من ذلك، نتيجة لمنطق الحزب مثلما فُرِض في الحركة العمالية، والذى لا يزال حتى اليوم، ليس بموضع شك يذكر. تم شرح هذه "التشوهات" أو ذلك "الانحطاط" البيروقراطى أو حتى تبريرهم فى بعض الأحيان من خلال "الظروف"، مثلما هو الحال بالنسبة للمهمة الداعمة لنسبية جرائم ستالين وإعادة تأهيل شخصيته الذى قام بها دومينيكو لوسوردو **Domenico Losurdo**. إن أوائل علامات عملية البيروقراطية ظهرت قبل الحرب الأهلية والتدخل الأجنبى. فى الواقع إنها تأتى من ممارسات تنظيمية فى الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، ممارسات دفعها البلاشفة إلى الحد الأقصى. إذا كان لينين قد مثل منذ ١٩٠٢ المُنَظِّر الأقوى للحزب الحاكم، فهذا لأنه توقع أهمية حزب كهذا من أجل إنجاز الثورة فى دولة كان فيها امتداد العلاقات الاجتماعية الرأسمالية بعيدًا عن التحقق. تم تبرير انضباطه الصارم فى البداية بإلزامية إنتاج وحدة البروليتاريا عن طريق نشر وعى طبقى داخلها لا يمكن أن يأتى إلا من الخارج، وليس من آلية الإنتاج الرأسمالى ذاتها. من خلال تقديم نفسه كشرط أو ضامن لضمير ووحدة الطبقة العاملة، تظاهر الحزب بالتفرد بتمثيل مصالح البروليتاريا، كما حدث بعد الثورة عندما عرضت "الدولة الاشتراكية" نفسها على أنها ممثل الطبقة العاملة وضامن وحدة الشعب بأكمله حتى تحصل على شرعية الاحتكار المطلق للسلطة البيروقراطية

للدولة[١]. أعطى الحزب والدولة أنفسهم من خلال ادعائهم الاحتفاظ وتجسيد المعرفة التاريخية الحق فى فرض حقيقة التاريخ على المجتمع بالقوة. بشكل آخر، إن منطق الحزب قد أعاد تقديم مسألة تمثيل السيادة والشعب، وترتكز وحدة هذا الأخير على وحدة ممثلة. بهذا المعنى، لم تخطئ حنا أرندت **Hannah Arendt** فى رؤية "المرحلة الأخيرة فى تطور الدولة القومية بشكل عام ونظام التعددية الحزبية بشكل خاص" فى ديكتاتورية الحزب الواحد[٢]. ومع ذلك، نقصد هنا شكلاً خاصًا للحزب سعى منذ البداية على إنتاج وحدة البروليتاريا بهدف الاستيلاء على سلطة الدولة والذى استمر، بعد تحقيق هذا الهدف، فى إنتاج هذه الوحدة من خلال تنظيم العمل والإنتاج.

المشاع الديمقراطى فى مقابل مشاع الدولة الإنتاجى

سرعان ما فرض منطق الحزب دينامية مؤسسية خاصة به. لعبت هذه الدينامية عند الحزب الواحد دور الأداة لخلق مشاع للإنتاج وهو الشيء الذى لم يكن رأس المال قد استطاع بعد أن ينشئه من خلال التنمية الوطنية الخاصة به. هذه الظروف الخاصة تشرح أن الانتفاضات التى سعت إلى أن تكسر احتكار الدولة للمشاع بحثت عن الاعتراف بالديمقراطية المشتركة فى شكلها المباشر، فى مجال الإنتاج، أو على الأرض نفسها التى يُمارس فيها الاحتكار بأكبر قدر من العنف فى الحياة اليومية للملايين من الأفراد.

(1) *Cf.* sur ce point les citations de Trotski où de Lénine mentionnées par Castoriadis *in* " Le rôle de l'idéologie bolchevique " *loc. cit.*, p. 407.

(2) Hannah ARENDT, *L'Humaine Condition,* coll. "Quarto", Gallimard, Paris, 2012, p. 570.

ينطبق هذا على وجه الخصوص بالثورة المجرية فى ١٩٥٦. فى نص نُشِر فى ١٩٧٦، "المصدر المجرى"، أبرز كاستورياديس العنصر المتطرف لتلك الثورة: "تحقق فى روسيا والصين والدول التى أصبحت "اشتراكية" الشكل الأنقى والأكثر تطرفًا – الشكل الكلى – للرأسمالية البيروقراطية. كانت الثورة المجرية عام ١٩٥٦، وحتى الآن، الثورة الأولى والوحيدة الشاملة ضد الرأسمالية البيروقراطية الشمولية – الأولى فى إعلان مضمون واتجاه الثورات المستقبلية فى روسيا والصين وغيرهما"[١]. ماذا كان يعنى بالتحديد "بالثورة الشاملة"؟ إنها تعنى التدمير العملى للفصل بين المجال "السياسى" الضيق المحفوظ للحكومة، وباقى الحياة الاجتماعية المكرسة للإنتاج والعمل، مما يعنى "عدم إضفاء الطابع الاحترافى للسياسة"، أى إلغاؤها كمجال خاص من مجالات الاختصاص والمنافسة، وربطها "بعملية التسييس العالمية للمجتمع"[٢]. تأتى أهمية مجالس العمال من واقع ثلاثة أشياء: أ/ تأسيس "الديمقراطية المباشرة"، مما يعنى "المساواة السياسية الحقة"، أو "المساواة فى السلطة" ؛ ب/ توغلهم فى "مجتمعات ملموسة" التى لم تقتصر فقط على المصانع؛ ج/ "مطالبهم المتعلقة بالإدارة الذاتية وإلغاء معايير العمل"[٣]. وبهذا، بينما كان شعار البرجوازية الناشئة هى "لا ضريبة دون تمثيل" ، فإن المبدأ الذى ظهر على الفور من برنامج وأنشطة مجالس العمال المجريين كان: "لا تنفيذ دون حصة متساوية للكل فى القرار"[٤]. ليس من الصعب معرفة مبدأ

---

(1) Cornelius CASTORIADIS, "La source hongroise", in *Quelle démocratie ?, op. cit.*, p. 577

(2) *Ibid.*, p. 594 et 596.

(3) *Ibid.*, p. 593.

(4) *Ibid.*, p. 603.

المشاع فى شكله الأنقى فى هذه الصيغة: وحدها المشاركة فى القرار التى تنتج التزامًا مشتركًا فى تنفيذ القرار. يجب إعطاء معنى إيجابى بارز للمطالبة بإلغاء معايير العمل. إنها تعنى فى الواقع أن "هؤلاء المسئولين عن القيام بوظيفة هم من لهم الحق فى تقرير وتيرة العمل" وأن الهيئة الوحيدة المخولة بإملاء القواعد بهذا الصدد هى مجموع من سيمتثلون لها[١]. مثل هذا الشرط يكسر فى حد ذاته الاعتقاد بالطابع التقنى البحت لمنظمة الإنتاج، وفى نفس الوقت يقلب الأولوية المعترف بها لوجهة نظر المختصين لصالح الأولوية لوجهة نظر مستخدمى أدوات الإنتاج[٢].

تعطينا الصين الماوية مثالاً آخر للمقاومة الشعبية على المبادئ الإنتاجية الرأسمالية التى فرضتها الدولة الحزب. كتب فى مقال صغير الخبير بالصين وبتاريخها جون فرونسوا بيوتيه **Jean François Billeter**: "المجاعة التى خلقها ستالين فى أوكرانيا من ١٩٣٣ إلى ١٩٣٤ والتى كانت سببًا فى موت الملايين (٨ ملايين فى ١٩٣٣ وفقًا للتقديرات) لم تكن مجرد سابقة. فهى ممارسة "للصراع الطبقى" الذى استوحى منها مباشرة ماو تسى تونج"[٣]. ويميز بين أربع لحظات عظيمة فى "سلسلة من ردود الفعل" التى أدت بهذا البلد إلى الخضوع أكثر فأكثر إلى منطق السوق. الأولى من ١٩٢٠ إلى ١٩٤٩، الثانية من

---

(1) *Ibid.*, p. 605

(2) *Ibid.*, p. 599, note 1:

"بقدر ما قد يبدو هذا غريبًا، يرى لينين وتروتسكى فى تنظيم العمل وإدارة الإنتاج وغيره، أنها أسئلة تقنية تمامًا، ولم تكن بالنسبة إليهم مرتبطة "بطبيعة السلطة السياسية"، التى ظلت "بروليتارية" بما أن ممارستها كانت تتم من خلال "الحزب البروليتارى". ما كان له صدى هو حماسهم "للتسويغ" الرأسمالى للإنتاج، التيلورية، العمل بالقطعة وغيره". لمراجعة أولوية وجهة نظر المستخدمين، برجاء الاضطلاع على المرجع السابق، ص. 606

(3) Jean François BILLETER, *Chine trois fois muete*, Allia, Paris, 2010, p.51.

١٩٤٩ إلى ١٩٥٧، الثالثة من ١٩٥٧ إلى ١٩٧٩ والرابعة من ١٩٧٩ حتى اليوم.
بالتركيز على اللحظة الثالثة، يبين بيوتيه أن تجربة "قفزة كبيرة إلى الأمام" كانت في أذهان الحكام بهدف خلق قوة صناعية قابلة لمنافسة القوى الكبرى "سريعًا وبأى تكلفة". تطلب هذا المنطق القاسى، الذى يسود بشكل آخر فى الدول الرأسمالية، "أن تصبح جميع العلاقات الاجتماعية، وكل الوجود الإنسانى خاضعة لمتطلبات الإنتاج". بالرجوع إلى المؤرخ جاسبر بيكير **Jasper Becker** الذى يقدر عدد وفيات مجاعة ١٩٥٩ – ١٩٦١[١] بثلاثين مليونًا، يحكم أنها كانت "المجاعة الأكبر ليس فقط فى تاريخ الصين ولكن فى التاريخ كله"، محددًا أن هؤلاء الضحايا لم يموتوا من الإرهاق أو المرض، "ولكن من الجوع فقط، فى صمت، محاطين بنظام ظل سيد الموقف". بعيدًا عن رؤيته فى القفزة الكبيرة ظهور للاعقلانى، فإنه لا يتردد فى التأكيد على: "أنه كان يتحتم تحطيم الأرقام القياسية فى الإنتاج لجعل الصين دولة صناعية. لهذا الهدف، خضع الفلاحون لعملية تحول للبروليتارية (**proletarianization**) قاسية ولا رجعة فيها. بل كان ينبغى إلغاء الحياة الأسرية لأنها تعرقل ذلك التحول. تعتبر القفزة الكبرى مؤشرًا مثل المخيمات النازية. ينبغى إضافتها فى قلب التاريخ المعاصر وليس على هامشه"[٢]. من خلال هذا، يتم إعطاؤنا فحصًا نموذجيًا

---

(1) Jasper BECKER, *La Grande Famine de Mao*, Dagomo, Paris, 1998.

(2) Jean François BILLETER, *Chine trois fois muette, op. cit.*, p. 50. On lira aussi sur le sujet l'ouvrage majeur de Yang JISHENG, *Stèles. La grande famine en Chine 1958-1961*, Le Seuil, Paris, 2012.

يبين يانج خاصةً مسئولية ماو فى التجميع القصرى للحقول الصينية، كما أنه لا ينسى أن يبين كيف شكل الحزب آلة فعالة جدًا لمنع أى حقيقة تخص آثار هذه السياسة. من كان يجرؤ أن يقول ما رآه كان يعامل على أنه "عامل غريب عن الطبقة العاملة"، أو "عامل منحط"، أو "انتهازى يمينى" و"عوامل سيئة أخرى" وكان يعانى من التبعات القمعية لذلك. (ص. ١٨٧)

بأن شيوعية الدولة تهدف إلى تعويض غياب العملية العفوية لإنتاج "المشاع" من قبل الصناعة الرأسمالية الكبيرة من خلال اللجوء إلى نطاق غير مسبوق لأساليب إجبار الدولة: "كان عليه أن يصطنع "مشاعًا للإنتاج" من الصفر كان مُفتَقَرًا بشكل كبير، وفى نفس الوقت ومن خلال ترسيخ منطق الإنتاج المكثف، إنتاج "رجل جديد" من خلال ترسيخ منطق قادر على هزم الرأسمالية على أرضه الخاصة.

حاول ماو بأقصى ما عنده استرداد السلطة كلها من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٦ بعد أن تم إبعاده نتيجة لكارثة القفزة الكبيرة. وبالتالى يقوم جون فرونسوا بيوتيه بتحليل الوسيلة التى استخدمها ماو من ١٩٦٦ إلى ١٩٦٨: "فى ١٩٦٦، بعد أن فشل فى الحصول على مبتغاه بالوسائل العادية، قام باختيار وسائل أخرى. استغل معرفته بإحباط الشباب، خاصةً الطلاب، وقام بشن الهجوم بهم على من يقاومونه فى الحزب. بعد أن حصل مسبقًا على دعم الجيش من خلال لين بياو **Lin Biao**، كان يجعله يتدخل فى كل مرة حاد تمرد الطلاب عن المسار الذى أراد أو عندما كانوا يتعدون الأهداف التى حددها ضمنيا. ومن ثم، عندما حاول الجيش أن يفرض عليه رغبته، كان يطلق التمرد ضدهم إذا لزم الأمر. كان يلعب بالنار، لأنه يواجه خطر رؤية تحول هذا التمرد هنا أو هناك إلى حركة حقيقية للتحرر الاجتماعى والسياسى، خاصةً عندما ينضم إليه شباب العمال، ويضطر اللجوء إلى سحق الحركة الجديدة، التى هى بداية ثورة بدأها بنفسه. وهو ما نجح فى القيام به فى ١٩٦٨ بمساعدة الجيش"[1]. يكثف هذا التحليل ما يمكن

---

(1) Jean François BILLETER, *Chine trois fois muette, op. cit.*, p. 52-53

أن نتعلمه من قراءة كتاب هوا لينشان **Hua Linshan** "السنين الحمراء"[1]، بشكل ملحوظ. لكونه تلميذ في غيلين **Guillin** في اللحظة التي اندلعت فيها، يحكي المؤلف كيف وجد في حرب أهلية شديدة العنف. يقوم باستعادة الشكوك التي تعتريه بشدة تجاه المعركة كما يستعيد حالته الذهنية. منذ يناير ١٩٦٨، عندما هاجمت اللجنة المركزية "الاتجاهات الأيديولوجية اليسارية" للثوار وبدأت المجازر الأولى، تدور الأسئلة التي تقلقه حول الأسباب الحقيقية للثورة الثقافية[2].

يبدو إذًا من الواضح أن شباب الطلاب والعمال قد أخذوا مبادئ الديمقراطية التي استندت إليها المجموعة الحاكمة بشكل حرفي، وخاصةً إشارتها إلى نموذج كوميونة باريس. ونحن نعلم أنه في عقلية ماو لم يكن هناك شك في تطبيق "حق الانتخاب وإلغاء الكوادر". لا شيء يظهر سخريته بشكل أفضل من الاسم الأصلي الذي اعتمده "لمدينة شنغهاي" في مارس ١٩٦٧. في الواقع، كان يريد في الأصل خلق شكل للسلطة يمركز المهام التي كانت مقسمة بين الحزب والحكومة في منظمة واحدة. ما حثه على تغيير الاسم هو الخوف من ألا تصبح "المدينة" منظمة قوية كفاية تضمن السيطرة على السلطة[3].

---

(1) Hua LINSHAN, *Les Années rouges*, Le Seuil, Paris, 1987. يعتبر جون فرنسوا أن هذا العمل هو "أفضل ما نشر حول الثورة الثقافية أيًا كانت اللغة". (Jean François BILLETER, *Chine trois fois muette, op. cit.*, p. 53).

(2) تصاغ الأسئلة بهذا الشكل: "لماذا تريد اللجنة المركزية مهاجمتنا؟ ما الأخطاء الأيديولوجية التي اقترفناها؟ أليس من الفاضح أن تقوم المجموعة الإعدادية بذبح الشعب؟ لماذا إذًا يمنعوننا من النضال ضدها؟ أين ذهبت مبادئ الثورة الثقافية؟ فيما يفكر الرئيس ماو؟ ولماذا في آخر المطاف، هذه الثورة الثقافية؟" (Hu LINSHAN, *Les Années rouges, op. cit.*, p. 292).

(3) Sur ce point, *cf.* Roderick MACFARQUHAR et Micheal SCHOENHALS, *La Dernière Révolution de Mao*, Gallimard, Paris, 2009, p. 217-220.

وعلى الرغم من هذا، ومن وجهة نظر الأطراف المشاركة فى الثورة، تم وضع مبادئ السيطرة وإلغاء القادة باسم الرئيس ماو قبل أن تبدو للكثيرين غير متوافقة مع قواعد الحكم نفسه. كما يكتب جون فرونسوا، يُظهر هوا لنشان أن "ماو تسى تونج خاطر باندلاع ثورة حقيقية من أجل الوصول إلى غايته"، ولكنه فى نفس الوقت يقول: إن "الطلاب، والعمال وآخرين قد استغلوا هذا الموقف من أجل التحرك لغاياتهم الخاصة والتى اكتشفوها فى الحركة، وأنها بعد أن أصبحت مستقلة، حملت فى داخلها إلغاء النظام"[١]. ثم يروى لنا هوا لنشان فى الصفحات الأخيرة من شهادته المؤثرة، بعد أن بُعِث لإعادة التأهيل فى الريف بعد موجة القمع، الاستنتاج الأخير الذى توصل إليه أخيرًا: "أنا أفهم الآن لماذا قام الرئيس ماو بإشعال الثورة الثقافية. لأنه أراد إعداد التدابير التى رآها لازمة ولكنها كانت ضد رغبة الشعب. ولهذا كان يتحتم عليه التحكم المطلق فى السلطة من أجل تنفيذها. هنا جاء دورنا. لقد استغلنا وأطلقنا ضد المنظمات الأساسية للحزب. ومن أجل أن يحصل على تأييدنا، قام بإهدائنا مبادئ الثورة الثقافية. لقد كانت خدعة كبيرة. تلك المبادئ، لم يسع قط إلى تطبيقها"[٢].

إذا كانت الثورة الثقافية ظاهرة متناقضة، فلم تكن كذلك لأنها كانت "تَشبع لنمط الحزب" الذى لم يتجرأ على أن يتساءل حول هذا "الشكل"[٣]، ولكن

---

(1) Jean François BILLETER, *Chine trois fois muette, op. cit.*, p. 54.

(2) Hua LINSHAN, *Les Années rouges, op. cit.*, p. 367

(٣) نعلم أن هذا هو حكم آلان بوديو: سيكون ماو فى الوقت ذاته "الاسم الأعلى للدولة-الحزب" و"الاسم الذى لا يمكن اختزاله فى بيروقراطية الدولة". *Cf.* Alain BADIOU, *L'Hypothèse communiste, op. cit.*, p. 9 et 28. من هنا نستدل على الصفة المضادة للثورة الثقافية ضد الصفة "المضادة جوهريا" لاسم ماو فى حد ذاته، كما لو كان هذا الاسم يعكس فى داخله المسار المضاد والصادم لهذه الثورة.

بالأحرى بسبب اشتباك الطلاب والعمال مع الدولة تحت مسمى الاحتياج "لمشاع سياسى"، مثل كوميونة باريس والذى أرادوه أن يمتد إلى مجال الإنتاج نفسه. أما بالنسبة لاسم "ماو" نفسه، فإنه لا يعنى اختراعًا، "فى فضاء الدولة الحزب"، "ملجأ ثالث" لما هو أبعد من "الشكلية" و"الرعب" اللذين سينتجان عن "التعبئة السياسية الجماعية"[1]، ولكنه يعنى مزيجًا من التلاعب الساخر، للخداع والإرهاب لا مثيل له. بهذا المعنى، فهو ليس إلا أحد أسماء كبار مجرمى الدول فى تاريخ القرن العشرين، إلى جانب ستالين وهتلر.

تحرير المشاع من قبضة الدولة

نحن نقيس التحول الغريب الذى أدى إلى انقلاب المشروع الرئيسى بشكل أفضل. لم تكن "الاشتراكية" أو "الشيوعية العلمية" مجرد أمر بالترشيد وتنسيق الأنشطة الاقتصادية من خلال جهاز مركزى، يميل دوركايم إلى تقليصه. بهذا المعنى المقيد، تم بلا شك استلهام سياسات إنتاجية لتعزيز المركزية الصناعية. ولكنها أيضًا كانت حاملة للطموح الديمقراطى: لقد كانت أيضًا وبالأخص، امتدادًا للديمقراطية فى العالم الاقتصادى والعملى، كان التأكيد على أن الديمقراطية لا يمكن أن تقف عند أبواب المشاغل، المصانع والمزارع. بالنسبة للكثير من مؤيديها لم تكن تعنى إعادة إنشاء "مجتمع" يخضع فيه الإنسان لكل شىء مجسد فى هيئة زعيم أو حزب، ولكن تعنى إعادة تنظيم المجتمع وفقًا لمبادئ الإدارة والتشريع التى تعطى سلطة حقيقية، توزيع

(1) *Ibid.*, p. 96.

عادل للموارد واعتراف بجميع من يشاركون فى العمل المشترك. ترفض هذه الديمقراطية الاقتصادية للجمعية تنسيق الأنشطة التى يقوم بها السوق، ولكنها لا تعهد إلى الدولة مهمة إصدار الأوامر فى كل شيء، مثلما كان الحال عند البابوبين (**Babouvistes**) متبعى "الإدارة العليا". إذا كانت الاشتراكية تنص على التنظيم الديمقراطى لتعاون العمال فى الوظائف المختلفة، فإنها من ثم لم تكن نفى التنوع الاجتماعى والاختلاف المهنى، إن مبادئها النظرية رأت بالأحرى فى الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية حلا للمشاكل التى يفرضها ذلك الاختلاف. تحدث جوريس **Jaurès** بخصوص هذا المعنى عن "شيوعية الطاقة". بعبارات أخرى، فرضت الاشتراكية مؤسسة التعاون الاقتصادى والاجتماعى ووضعت لها حلاً من خلال تشكيل جمعية يديرها المنتجون، وهذا إلى حد التفكير أحيانًا، مثل برودون، فى أن "ورشة العمل ستحل الحكومة". وقد طُبِعت جميع تجارب الإدارة التعاونية، الإدارة الذاتية ومجالس العمال منذ ذلك الحين بهذا التطلع إلى الديمقراطية الاقتصادية.

نستطيع إذًا أن نفهم بشكل أفضل المنطق وراء النماذج الثلاث: الملكية المشتركة، اتحاد المنتجين والدولة البيروقراطية. يقترح النموذج الأول وحدة أولية ويريد إيجادها من خلال المساواة التامة ورفض أى نوع من أنواع الملكية. أما الثانى، فعلى العكس، والذى يطلق عليه دوركايم "الاشتراكية"، أو بالمعنى الضيق "الشيوعية العلمية" عند ماركس، فيقترح التمايز الاجتماعى للأنشطة ويسعى لتنسيقها من خلال مبدأ العدالة والاستحقاق، والذى، وحدها ديمقراطية الإدارة هى من تستطيع أن تضمنه، فى حين يبقى معلقًا بافتراض لا أساس له على الإنتاج الموضوعى للمشاع من قبل رأس المال. والثالث هو التنظيم الإدارى للمجتمع، والمواد السلبية التى تنتظر أن تكون على علم وتوزع على الطبقات

والفئات، وتدار من قِبل معرفة "علمية" تتحكم فيها وتجسدها منظمة عليا. يبدو لنا أن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة "النموذجية"، و فيما وراء التهجينات الفعلية التى أدت إليها، أساسيًا اليوم للتفكير فى بديل للرأسمالية لن يقوم بإدانتنا بسبب تكرار التاريخ.

بالكاد لايوجد أى طريق ممكن من النموذج الأول للثانى، ما دام منطق الارتباط الحر للأفراد يصطدم بعنف مع التوزيع السلطوى لأفراد المجتمع على وظائف محددة مسبقا[1]. أما بين الثانى والثالث، فهى فكرة المشاع فى مجال الإنتاج المادى التى من الممكن أن تسمح بنوع من الاتصال ولكن بدرجة معينة: فى الواقع، على الرغم من أن النموذج الثانى يسلم بأن هذا المشاع معطى للعملية الإنتاجية نفسها، فالثالث يوكل إلى الدولة مهمة خلق هذا المشاع من خلال وسائل الإجبار. أخيرًا، بين الثالث والأول، هناك مقاربة نتيجة للمهمة الموكلة "لإدارة عليا" بتوزيع الأفراد فى وظائفهم المناسبة. وهذا ما يفسر فى التحليل الأخير تعدد اتجاهات مفهوم فرضية آلان باديو **Alain Badiou**، حتى إذا صَعُب الربط بين هذه الاتجاهات. لقد رأينا أنه فى الواقع، هذا المفهوم من الممكن أن يعود أيضًا إلى فرضية كانط الأخلاقية – أى شيوعية "كما لو" – أو الفرضية الرياضية – أى شيوعية "الإثبات من خلال الفشل". ولكن يجب ألا ننسى أن الاتجاه الثالث: الفكرة الأبدية التى يجب أن تقود حركة الفلاسفة – ملوك الجمهورية – الشيوعية "فى مظهرها الأبدى". وصف أفلاطون هؤلاء

(1) حكم ماركس على الجمهورية لأفلاطون: "إن جمهورية أفلاطون، حيث يكون تقسيم العمل تطور كمبدأ تكوينى للدولة، ليست إلا المثالية الأثينية فى النظام الطبقى المصرى..." (*Le Capital, Livre I, op. cit.*, p. 413).

بأنهم "رسامون يعملون وفقًا للنموذج الإلهى" فى الرسم التخطيطى للبناء السياسى. يجب عليهم أيضًا أن يأخذوا المدينة والصفات الإنسانية "كلوحة رسم"، يجب أولاً البدء بتنظيفها"، ومسح العديد من ملامحها وإعادة رسمها من جديد حتى يقوموا بإعادة الصفات الإنسانية بالشكل الأفضل لإرضاء الإله"[1].
سيتعهد هؤلاء المشرعون برفع الإنسان إلى النموذج الإلهى من خلال "تطهير الروح". نفهم الآن أهمية هذه الإشارة: يربط باديو بين النموذج الأفلاطونى للملكية المشتركة ونموذج شيوعية الدولة، مع تجاهل نموذج اتحاد المنتجين تمامًا. كما رأينا، فإن نقده "لشكل الحزب"[2] شديد السطحية ولا يقترب من الأساسى: أى العودة إلى القمع والإرهاب لتغيير الروح الإنسانية. يأخذ إذًا المرجع الأفلاطونى بالمعنى الكلى: فهو يسمح بإنقاذ الجوهر الصلب لشيوعية الدولة مع رفض كل ما ينص، فى هذا النموذج، على استعارة فكرة مشترك مادى فى مجال الإنتاج.

نحن نتساءل بأى طريقة يكون بناء هذه النماذج شرطًا مسبقًا لأى انعكاس عما نعنى فى هذه الصفحات تحت اسم "مشاع"؟ ذلك يعلمنا على الأقل أن نميز المشاع من الادعاءات الخاطئة: المشاع، على الأقل بالمعنى الإلزامى

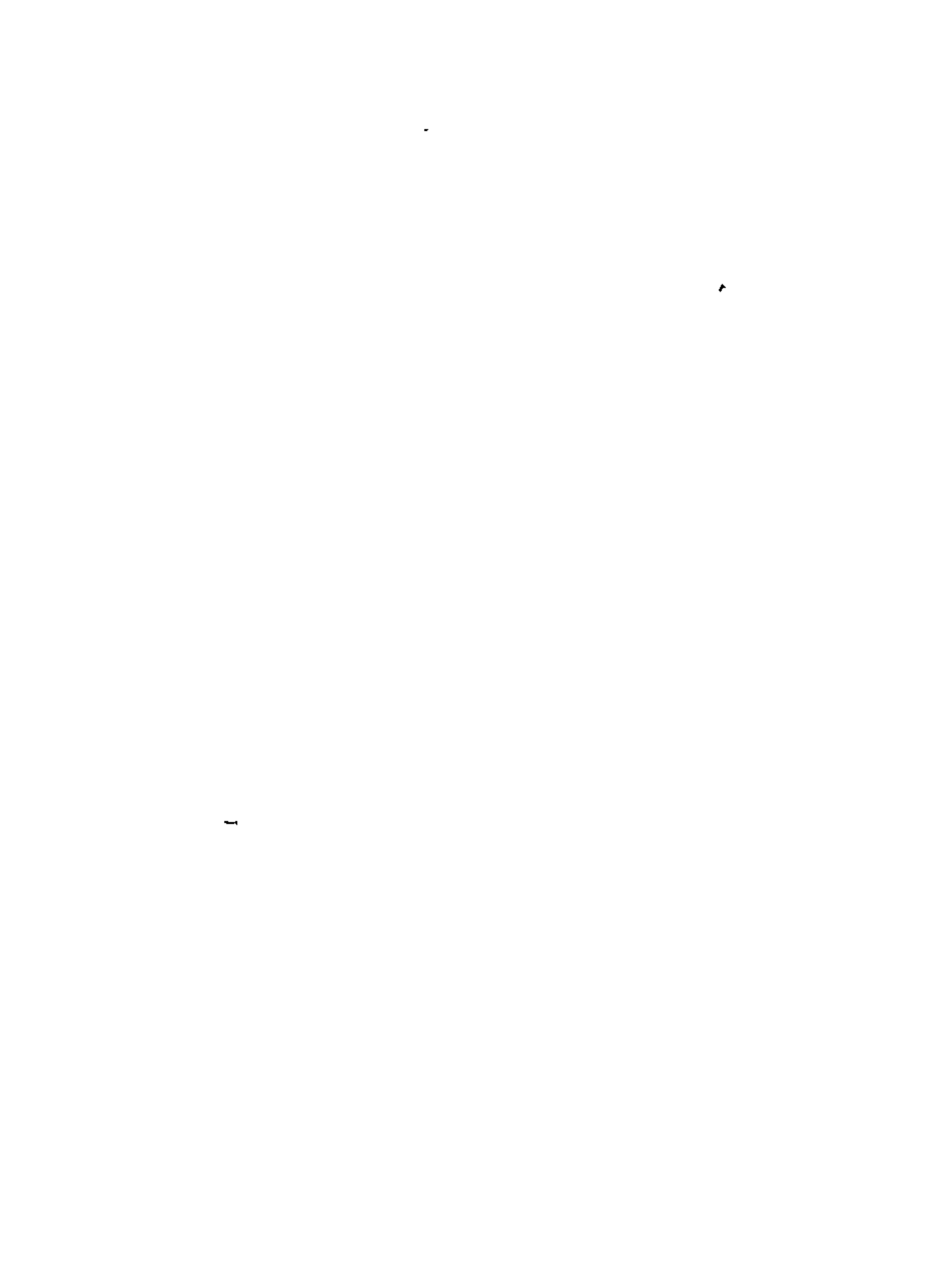
---

(1) Platon, *La République, op. cit.*, p. 340. حول هذه النقطة، وحول صعوبة الربط بين التعريفات الثلاث لمصطلح الأطروحة، نراجع مشاركة Pierre Dardot فى ندوة Paris-VIII " Puis-sances du communisme " (janvier 2010) : "الشيوعية ليست فرضية" Consultable en ligne sur . questionmarx@typepad.fr

(2) من المهم الحديث عن "شكل الحزب" (forme *du* parti) وليس عن (forme-parti): تدل هذه الأخيرة على فهم الحزب بأنه شكل أى بمعنى أنه "طريقة" أو "وسيلة"، بينما هو منذ البداية مكون من محتوى، خاص بمعارضة الدولة التى تتشكل.

الذى يفرضه الجميع على أنفسهم، لا يمكن فرض أنه استعادة شيء أصلى، ولا يمكن إعطاؤه فورًا فى عملية الإنتاج، ولا أن يتم فرضه من الخارج أى من أعلى. يجب الانتباه للجزء الأخير من هذه الخاتمة: إن ادعاء "تحقيق" المشاع فى شكل ملكية للدولة لا يمكن أن يكون إلا تدمير الدولة للمشاع. وهكذا، إذا استطاع المشاع أن ينجو بشكل متخفٍ فى المجتمعات التى تسيطر عليها هذه الملكية، فإنه كان على حساب مقاومة سيطرة الدولة[1].

(1) لم تكتمل القبضة البيروقراطية على المشاع لأن المجتمع ظل حيًّا، وثقافة التطور خارج وأحيانًا ضد الأجهزة الرسمية للإطار. ولم ينجح العنف البوليسى ولا التنشئة الاجتماعية البيروقراطية التى تسعى لخلق "الرجل الجديد" فى منع تكوين الرأى العام، أنماط السلوك والممارسات التى تقاوم المنطق الرأسى للدولة-الحزب. *Cf.* Alexandre SUMPF, *De Lénine à Gagarine*, coll. "Folio", Gallimard, Paris, 2013.



الفصل الثالث

الامتلاك الكبير وعودة "المشاعات"

لم يعق انهيار شيوعية الدولة المعركة القائمة ضد الرأسمالية العالمية والممولة. منذ التسعينيات، ظهرت فى جميع أنحاء العالم مجموعات عسكرية جديدة وتيارات فكرية استأنفت مسارات المقاومة ضد النظام المهيمن. إنهم يؤكدون على التأثيرات المجتاحة والمدمرة للنيوليبرالية وتؤكد على الحاجة إلى نظام عالمى جديد يقوم على مبادئ أخرى غير تلك المتعلقة بالمنافسة والربح والإفراط فى استغلال الموارد الطبيعية. شهدت الحركة المناهضة للعولمة فى نهاية القرن العشرين إعادة تشكيل حركة معادية للرأسمالية ذات أبعاد عالمية وشكلت لحظة من الاقتران بين حركات البيئة، والحركات الاجتماعية التقليدية والتحديات الأكثر تحديدًا ضد السياسات النيوليبرالية. فى جميع البيانات والمنصات والتصريحات المنشورة على مدار أكثر من عشر سنوات باسم النضال "المناهض للعولمة"، استُخدمت مصطلحات "المشاع" أو "الممتلكات المشتركة" لترجمة الصراعات والممارسات والحقوق وأشكال الوجود المعارضة لعمليات الخصخصة وأشكال التسليع التى تطورت منذ الثمانينيات. استُخدمت كلمة "المشاع" بجميع أشكالها، سواء بالمفرد أو

الجمع، صفة كانت أو اسمًا، كشعار للتعبئة، ككلمة السر للمقاومة، وللتوجيه للبديل. وهذا هو السبب فى أن التقارب الحالى للتعبئة ضد النيوليبرالية التى تجرى باسم المشترك يمثل لحظة جديدة فى تاريخ النضالات الاجتماعية ضد الرأسمالية على الصعيد العالمى.

ولكن أولاً وبالأخص، بالإشارة إلى "المشاع" فى اللغة الإنجليزية، وهو ما نترجمه هنا "بالمشترك"، أصبحت كلمة المشترك فى المفرد، هى الفئة المركزية للتيار المعارض للرأسمالية المعاصر. ظهرت هذه الفئة فى أوائل القرن الواحد والعشرين، وهو ما قد يدعو للفضول فى البداية نظرًا للأقدمية التاريخية لما أسماه الفرنسيون "الكوميونات". لخصت الناشطة الهندية فاندانا شيفا **Vandana Shiva** الاتجاه الكبير للعصر فيما يخص "حرب المياه" فى بوليفيا: "إذا كانت العولمة هى التطويق الأقصى للمشترك - ماؤنا، غذاؤنا، ثقافتنا، صحتنا، تعليمنا - فإن استرداد المشترك هو الواجب السياسى، الاقتصادى والبيئى لعصرنا"[١].

يجب التذكير بأننا نقصد أولاً "بالمشترك" مجموعة القواعد التى تسمح لفلاحى مجتمع واحد لاستخدام الجماعى، المحكوم بالعرف، للطرق والغابات والمراعى[٢]. ثم حصل المصطلح على محتوى أوسع ليشمل كل ما يمكن أن

(1) Vandana SHIVA, "Water Democracy", *in* Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, *Cochabamba. Water War in Bolivia,* South End Press, Cambridge, 2004, p. XI. Cité par Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles. Recherche historicophilosophique sur les usages de la raison politique,* thèse de doctorat, Institut d'Etudes politique de Paris, novembre 2013, p. 905

(٢) سنتحدث عن هذه النقطة فى الفصل السادس والسابع من الكتاب.

يصبح هدفًا للخصخصة أو لعملية التسليع، النهب أو التدمير الذى يتحقق تحت اسم أو غطاء النيوليبرالية. حصل هذا المصطلح اليوم على قيمة حرجة، فقد أصبح المعنى المقابل للامتلاك الكبير للثروات الذى ميز العقود الأخيرة، الصيغة التى تحدد، من خلال منطقها المناقض، النهب الكبير الذى قامت به حكومة أقلية ال"١٪" التى ندد بها المقيمون فى حديقة زوكوتى **Zuccotti Park** فى نيويورك. يحمل هذا المصطلح على الأقل ذرة اتجاه عالمى للمقاومة ضد النيوليبرالية: الاسترداد الجماعى والديمقراطى للموارد والمساحات التى تحتكرها الشركات الخاصة والحكومات، "المياه لنا"، قالها مزارعو الرى وأعضاء التعاونيات فى كوتشابمبا **Cochabamba**، "المدن للجميع"، قالها المقيمون فى ميادين مدريد، والقاهرة، ونيويورك وإسطنبول. أصبحت فكرة المشترك عالمية بسبب معناها المزدوج: فهى تشمل أنواع الموارد، والأنشطة والممارسات المتنوعة للغاية وتخص كل شعوب العالم[1].

كما لقى أيضًا "نموذج المشترك" دفعة قوية من حركات البيئة، ولكن من منظور مختلف قليلاً. لا يعنى الأمر هنا أبدًا الدفاع عن حرية الوصول للموارد المجتمعية التى صادرتها المصالح الخاصة، ولا يعنى حماية الملكية العامة للخصخصة، ولكن يعنى حماية "الممتلكات المشتركة" الطبيعية من الاستغلال المفرط، ومن ثم حظر أو تقييد الحصول عليها أو استخدامها. يمكننا أن نرى هنا أن مفهوم "المشاعات" مرة أخرى يشمل نوعين من الممتلكات التى كانت تميل التقاليد القانونية الرومانية إلى فصلها، "الأشياء المشتركة" و"الأشياء

(1) *Cf.* Donald M. NOMINI, *The Global Idea of the "Commons"*, Berghahn Books, New York et Oxford, 2007.

العامة"[1]. تقوم إذًا حركات البيئة بالدفاع عن المشاعات من منطلق أنها "موارد طبيعية مشتركة" ضد الافتراس والتدمير الذى يقوم به جزء من شعوب العالم، فى حين أن الحركات المناهضة للنيوليبرالية والمضادة للرأسمالية تهاجم، من ناحية أخرى، عمليات البيع الكبيرة "للسلع العامة". ولكن المعانى المختلفة التى يمكن أن يحملها مصطلح "المشترك" فى المعجم السياسى الجديد وفقًا لوجهات النظر لا تتعارض، بل يمكن التوفيق بينها، كما هو الحال بالنسبة "لمعركة المياه"، التى تعارض بين الشعوب التى تكافح من أجل الحصول على المياه كحق أساسى من حقوق الإنسان والمجموعات الاقتصادية القوية التى تدعو إلى استغلالها الخاص وتسليعها[2]. إن ما يعطى معنى لتوحيد الجوانب المختلفة للمشاعات تحت تسمية واحدة هى الحاجة إلى شكل جديد من الإدارة "المجتمعية" والديمقراطية للموارد المشتركة، تكون أكثر مسئولية وأكثر استدامة وأكثر عدلاً[3]. وفقًا لبعض المؤلفين، يعد هذا تغييرًا كبيرًا فى الطريقة التى يتم بها تصور العمل السياسى، سواء فى أهدافه أو وسائله: فى المجمل "ثورة جديدة فى الثورة"[4]. إن الحلول التى اتبعتها الدول القديمة التى

(١) برجاء مراجعة الفرق بينهم فى الفصل الأول.

(2) *Cf.* Olivier HOEDEMAN et Satoko KISHIMOTO (dir.), *L'Eau, un bien public,* Editions Charles Léopold Mayer, Paris, 2010.

(٣) سنتحدث عن هذا البعد فى الفصل الرابع.

(4) Raul ZIBECHI, *Disperser le pouvoir, Les mouvements comme pouvoirs antiétatiques, Soulèvement et organisation à El Alto,* Le jouet enragé-l'Esprit frappeur, Paris, 2009.

يشير مصطلح "ثورة فى الثورة" إلى عنوان الكتاب الشهير لريجيس ديبرى Régis Debray (Maspero, 1967). تطبق إذًا على استراتيجية "فوكو *foco*" التى كان من المفترض بها أن تحل محل استراتيجية الحزب ذى النوع اللينينى. استخدم مرة أخرى فى 2003، يشير هذا المصطلح إلى أن المشاعات قامت بدورها بتبديل الفوكو.

تمثلت فى جعل الملكية العامة الحل المناسب والكافى للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية للسكان، إذا لم يتم إبعادها من السياسات المرجوة من قبل التعبئة الشعبية – مثل تأميم الغاز فى بوليفيا – فلم يعد ينظر إليها بنفس الطريقة منذ أن قامت الحكومات ببيع الشركات العامة وكونت تحالفًا قويًا مع الشركات متعددة الجنسيات.

كيف يمكن قياس الأهمية النظرية والمغزى السياسى لإعادة إدخال هذه الفئة من "المشاعات" فى التفكير النقدى؟ ماذا سنكسب من فهم الرأسمالية المعاصرة عند تفسير تطورها بالتكرار التاريخى لحركة نزع الملكية الكبرى التى بدأت فى أواخر العصور الوسطى فى الأرياف الأوروبية؟ يجب أيضًا معرفة ما إذا كانت تستطيع الممارسات والمساحات المشتركة التى ميزت مجتمعات ما قبل الرأسمالية فهم أصالة وممارسات المساحات الجديدة كالإنترنت. كما سنرى، فإن لهذه المشابهة أسبابها الخاصة، كما أن لها حدودها. بعبارات أخرى، يعد الامتلاك أحد أكبر صفات هذا العصر ومواضيع القراءة السائدة التى تشرح اللجوء للمشابهة بين المشاعات. ولكن قراءة تحولات المجتمع من المنظور السلبى الوحيد للمصادرة يؤدى إلى التفسير الجزئى وغير المكتمل للعمليات الحالية، أو حتى إلى انغلاق فكر المشترك فى تفكير استراتيجى دفاعى بالأساس.

"التطويق" الجديد للعالم

إن حركة "المشاع" ما هى إلا إجابة على أحد الجوانب الصادمة للنيوليبرالية: "النهب" الممنهج للدولة والشركات الخاصة لما ينتمى إلى العامة، للدولة

الاجتماعية، أو ما كان تحت تحكم المجتمعات المحلية. إن التحول الكبير للسلع ورأس المال من الدولة إلى القطاع الخاص، ما كون "العلاج بالصدمة" و"التحول إلى اقتصاد السوق" فى البلدان الشيوعية سابقًا منذ نهاية الثمانينيات وأوائل التسعينيات، كان من أحد أبرز الجوانب لهذا الامتلاك الكبير. ولكن هناك جوانب أخرى فى الدول الرأسمالية "المركزية" أو "المحيطة" فتحت أمام رأس المال مجالات للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التى أخذتها من هيمنتها المباشرة منذ نهاية القرن التاسع عشر: خصخصة شركات سكك الحديد العامة، شركات الفحم الوطنية، الحديد والصلب، السفن، إنتاج وتوزيع المياه، الغاز والكهرباء، شركات البريد، الهواتف والتلفاز، خصخصة جزئية لآليات التأمين الاجتماعى، التقاعد، التعليم العالى، التعليم المدرسى، إدخال آليات منافسة ومعايير الربح فى جميع الخدمات العامة. كان التأثير على العلاقات الاجتماعية كبيرًا. فى غضون ثلاثين عامًا، اتسعت أوجه عدم المساواة، انفجرت ثروات الأغنياء، وقامت المضاربات العقارية بتسريع العزل الحضرى. انقلبت أساليب إدماج الطبقات الشعبية فى المجتمع الوطنى، خسرت المنظمات العمالية والأحزاب اليسارية وظيفتها كوسيط، وكثيرا ما شهدت آليات إعادة التوزيع انخفاضًا كبيرًا، ولكن دون أن تختفى، فى نطاقها التكاملى. بكلمة، أصبح المجتمع مستقطبًا ومجزءًا وغير مسيس.

فى حين أن لهذه الاتجاهات اختلافات محلية، فإن لديها طابعًا عالميًا، بحيث إنها ترتبط بتعميم السياسات النيوليبرالية منذ الثمانينيات. إن "إجماع واشنطن" الذى صاغه جون ويليامسون **John Williamson** فى ١٩٩٠ لخص بشكل جيد المكونات المختلفة لهذه السياسات التى طُبقت أولاً فى أمريكا اللاتينية ومن ثم فى باقى أنحاء العالم. غالبًا ما تم تبسيط نقطة التحول

النيوليبرالية من خلال تحديدها بانتصار "السوق كله". صحيح أن الأيديولوجية الرسمية لريجن وثاتشر سلكت هذا الاتجاه. فى الواقع، لم يكن التنفيذ الفعال للمنطق التنافسى فى جميع المجالات الفعل الوحيد الذى قامت به الجهات الخاصة. كما رآه ماركس مبكرًا وكما سيقوله بولانيى **Polanyi**، كانت الدولة منذ فترة طويلة عاملاً ناشطًا فى بناء السوق. إن الموجة الجديدة لامتلاك الثروات هى عمل مشترك بين السلطة العامة والقوى الخاصة وخاصةً الشركات الكبيرة متعددة الجنسيات فى جميع أنحاء العالم. وهو ما يفسر إعادة تشكيل الطبقات المهيمنة، شبه الخاصة وشبه العامة، والوطنية والعالمية، التى يشغل أعضاؤها مجموعة كبيرة من مراكز السلطة فى جهاز الدولة، ووسائل الإعلام، والنظام الاقتصادى، وتولى المناصب فى كل من الأحزاب اليمينية التقليدية والحزب اليسارى "الحديث"، ويمارسون بشكل مكثف "الأبواب الدوارة" بين القطاع التجارى والقطاع العام مع تطوير الوعى الحقيقى لمصالحهم المشتركة تحت غطاء "الواقعية" الاقتصادية والإدارة "الخطيرة". هذا التهجين النيوليبرالى "الخاص-العام" فضل ظهور مفهوم جديد للسلطة، "الحوكمة"، مما يسمح، من حيث التمثيل، بتجاوز المعارضة المضللة بشكل متزايد للملكية العامة والملكية الخاصة.

ومن خلال التركيز على ممارسات الاستيلاء والتخريب، فإن المطالبة بالمشاعات تعتزم إعادة تقليد النضال ضد التوسع طويل الأجل للمنطق الخاص الذى أعطى إطاره القانونى للرأسمالية. يرى العديد من المفكرين أن الامتداد الحالى لمجال الملكية الخاصة ودفع التسليع "حركة ثانية لتطويق

المشاعات" – وفقًا لصيغة الفقيه الأمريكى جيمس بويل **James.Boyle** –[1]، الذى يكرر ويعمم فى جميع المجالات وخاصةً فى مجالات التنوع والإبداع الفكرى والعلمى، أن أول حركة تطويق بدأت فى أرياف أوروبا الغربية بين القرن الخامس عشر والتاسع عشر[2].

يتم تعريف نموذج المشاعات صراحةً ضد توسع المنطق التجارى ومنطق السوق الذى تُعرف به النيوليبرالية بشكل دارج. إذا كنا نصدق ديفيد بولييه **David Bollier**، الذى وضع الكتالوج الأكثر اكتمالاً فى كتابه، فإن هذا "النهب الصامت" يتعلق بجميع المشاعات، ومن بينها، وبجانب الموارد الطبيعية والأماكن العامة، التراث الثقافى، والمؤسسات التعليمية والاتصالات[3]. إن هذه الحركة العامة "للتطويق" توجهها الشركات الكبيرة بدعم من الحكومات التى تخضع لمنطق السوق. إن انتشار التسليع والوزن المتزايد للشركات الكبرى، والضغط على منطق الملكية يسيرون جنبًا إلى جنب دون الأخذ فى الاعتبار لأى قيود أخلاقية أو سياسية. ما يعتبر صحيحًا عند الولايات المتحدة هو أيضًا صحيحًا فى باقى أنحاء العالم من حيث ضغط الشركات متعددة الجنسيات بدعم من الحكومات: فإنه مع التعزيز العالمى الهائل لحقوق الملكية التى سيكون علينا التعامل معها، ومع ذلك، التوسع الجديد للرأسمالية، حتى

---

(1) *Cf.* James BOYLE, "The Second enclosure movement and the construction of the public domain", *Law and Contemporary problems,* vol. 66, n1 et 2, 2003. *Cf.* aussi James BOYLE, *The Public Domain. Enclosing the Commons of the Mind,* Yale University Press, New Haven, 2008.

(2) James BOYLE, "The second enclosure movement and the construction of the public domain" *loc. Cit.*

(٣) نشير هنا إلى كتاب David BOLLIER, *Silent Theft, The Private Plunder of our Common Wealth,* Routledge, New York, 2003.

لو كان هذا المصطلح لا يستخدم دائمًا من قِبل أنصار المشاعات، هناكِ عدد من الأمثلة التى تدل على هذا التوسع: تجريد الفلاحين من السكان الأصليين من سيطرتهم على البذور من قبل الشركات الزراعية الكبرى متعددة الجنسيات مثل مونسانتو **Monsanto**، تطور براءات الاختراع على استخدام الأحياء تحت ضغط من شركات التكنولوجيا الحيوية[١] أو أيضًا احتكار عمالقة تكنولوجيا المعلومات، مثل مايكروسوفت، لبراءات اختراع البرمجيات الأكثر استخدامًا فى العالم.

إن استنكار "التطويق الجديد" يظهر مجموعة من الاتجاهات التى لا تنفصل للعولمة الرأسمالية الحالية. يشير أولاً مصطلح "التطويق" إلى عملية انتزاع الموارد الطبيعية والأراضى التى تُمارس حتى الآن على نطاق واسع من العالم. سنشير إلى المثالين الأكثر وضوحًا للأراضى والمياه. من أبرزها ما نطلق عليه "الاستيلاء على الأرض"، الذى يؤدى إلى تفاقم الآثار المدمرة لحرية التجارة، الأعمال التجارية الزراعية والتكنولوجيا الحيوية على زراعة الفلاحين فى العالم كله. يشير إلى ممارسات الاستيلاء على الأراضى الصالحة للزراعة فى بلاد جنوب الصحراء الكبرى، إندونيسيا، الفلبين، البرازيل، الأرجنتين، أوروجواى وغيرها، عن طريق الاستحواذ وخاصة استئجار الأراضى لفترات طويلة (من ٢٥ إلى ٩٩ عامًا)[٢]. هذا الاستيلاء، الذى يمثل بالفعل ٢٪ من الأراضى الصالحة للزراعة على الكوكب، تقوم به الشركات متعددة الجنسيات

(1) *Cf.* Jeremy RIFKIN, *Le Siècle Biotech,* La Découverte, Paris, 1998.

(2) *Cf.* Gilles VAN KOTE, " La course aux terres ne profite pas aux pays du Sud ", *Le Monde,* 27 avril 2012 ; et le remarquable documentaire d'Alexis MARANT, " Planète à Vendre ", Arte. Consultable en ligne sur http://planete-a-vendre.arte.tv.

والدول الناشئة فى الجنوب (الصين أو الهند) أو دول الشمال (الولايات العظمى أو بريطانيا العظمى) التى ترغب فى تأمين الإمدادت الغذائية والطاقة، وتعود الفائدة على شركاتهم ومراكزهم المالية من المضاربة على الأراضى والأسعار الزراعية[1]. وقد زاد هذا الاتجاه منذ الأزمة الغذائية فى ٢٠٠٧ وتغذى على المضاربة المالية. فى ٢٠١١، مَثّل الاستيلاء على الأراضى ٨٠ مليون هكتار. كانت المعاملات تتم بين الدول التى تتحكم فى الأراضى والمستثمرين دون استشارة الشعوب المحلية فى أغلب الأحيان. وهو ما حدث فى كثير من الدول الأفريقية. إن آثارها على الزراعة وعلى طبيعة المنتجات المزروعة، وعلى غذاء السكان المحليين، تشير إلى أن هذا التطبيق المباشر والوحشى لقوة رأس المال العالمى على الأراضى الزراعية فى البلدان الفقيرة إنما يكرر تسليع الأرض فى أوروبا الذى حدث منذ عدة قرون وله عواقب من نفس النوع، ولكن على نطاق أوسع بكثير. إن ارتفاع أسعار الأراضى المتاحة، حظر الوصول إلى الأراضى المشتركة سابقًا، امتلاك الأراضى الأكثر خصوبةً، تحديد منتجات التصدير، انتشار التعديل الوراثى ومبيدات الأعشاب والحشرات، تؤدى إلى تجريد ملكية الفلاحين ونزوحهم إلى الأحياء الفقيرة فى المدن الكبيرة فى العالم الثالث وارتفاع أسعار الغذاء للشعوب كافة. صحيح أن هذا الاستيلاء لا يفعل سوى أنه يكمل مجموعة من الأدوات والممارسات التى تحد من الإنتاج الغذائى لصالح محاصيل التصدير، إلا أنه يعجل بشكل كبير من التحول الرأسمالى للزراعة وتدمير مجتمعات الفلاحين.

---

(1) *Cf*. مشروع "Land Matrix" الذى يحصى معاملات الأراضى الناتجة عن "*land grabbing*": http://landmatrix.org .

يرتبط امتلاك الأراضى الزراعية بشكل مباشر بالاستيلاء على المياه لصالح محاصيل التصدير الرئيسية. بشكل عام، يعد التحكم الرأسمالى فى المياه مثالا آخر للآلية التى تمثل التشابه مع الآليات التاريخية لمصادرة "المشاعات"[1]. فى حين أن إدارة المياه فى المدن الكبيرة لا تزال تحت تحكم الشعب، إلا أن تجارة المياه قد ازدهرت فى الثمانينيات. يسيطر على هذا السوق العالمى مجموعة صغيرة من الشركات، منها شركتان فرنسيتان. توجد تلك الشركتان فى عشرات الدول فى جميع القارات بدعم شديد من منظمة التجارة العالمية، البنك الدولى والحكومات الوطنية، ولكن أيضًا من اليونسكو، العضو المنظم للمجلس العالمى للمياه، وهو لوبى يدعو إلى خصخصة المياه. إن دعاة الخصخصة يبررونها بحجة أهمية الاستثمارات اللازمة لمواجهة نمو سكان الحضر وتوفير المياه الصالحة للشرب لأكثر من مليار إنسان مثل إنشاء مرافق صحية أساسية لقرابة ٥ , ٢ مليار شخص. من وجهة نظرهم، فإن البلديات والدول غير قادرة على تعبئة أموال كافية لبناء وتجديد وصيانة شبكات إنتاج وتوزيع مياه الشرب، فى حين أن الشركات الخاصة هى الوحيدة القادرة على تجميع هذه الوسائل إذا تركناها حرة فى عرض المياه، باعتبارها "سلعة اقتصادية" عادية، أى بضاعة، بسعر مجزٍ. إن نتيجة خصخصة إدارة المياه غالبًا ما تكون زيادة فى أسعار المياه للمستخدم، و الذى يعتبر المستهلك "الرشيد"، مما ينتج عنه منع توصيل المياه إلى أشد السكان فقرًا. إن السباق التكنولوجى الذى تسلكه "عمالقة" القطاع من أجل اقتراح حلول جديدة للطلب المتزايد – مثل إعادة تدوير المياه المستخدمة وتحلية المياه – يشير إلى أن عملية تداول المياه كسلعة لم تنته بعد على الرغم

(1) *Cf.* Riccardo PETRELLA (dir.), *Eau,* Res publica *ou marchandise ?,* La Dispute, Paris, 2003.

من حركات المقاومة التى بدأت منذ التسعينيات[1]. من ضمن هذه النضالات نذكر كوتشابمبا التى تظل الرمز. كان قانون خصخصة المياه لعام ٢٠٢٩، الذى صدر فى أكتوبر ١٩٩٩، والذى تمرد عليه سكان الأحياء والفلاحون، قانونًا للتجريد والمصادرة: فبالإضافة إلى خصخصة الإدارة العامة للبلدية، حظر القانون على تعاونيات الأحياء الحرة التى حفرت الآبار أو الفلاحين الذين أقاموا خزانات لمياه الأمطار الاستمرار فى الوجود على الصعيد المحلى[2].

ولكن، بعيدًا عن تلك الأمثلة، فإن "بيئة" الإنسان كلها معرضة، بشكل أو بآخر، إلى انتشار التسليع والتملك. يتم التحكم فى السلع الأساسية كالغذاء أو الدواء أكثر فأكثر بمنطق السوق الذى تفرضه القلة المحتكرة عامليا ؛ تحولت المدن، والشوارع، والميادين والمواصلات العامة إلى مساحات تجارية ودعائية؛ وتزداد صعوبة الوصول إلى المؤسسات الثقافية والمرافق الرياضية وأماكن الترفيه والراحة من خلال رسوم أعلى وأعلى تفرض على العملاء المستخدمين ؛ بناء الخدمات العامة، بدايةً من المستشفيات إلى المدارس ومرورًا بسجن تقوم به وتديره الشركات الخاصة ؛ يتم "توجيه" مراكز الأبحاث العامة والجامعات وفقًا لأهداف ربحية ؛ تخضع الغابات، والبحار، والأنهار والتربة إلى الاستغلال الصناعى بشكل مكثف أكثر فأكثر ؛ وجميع التراث الثقافى الذى يعود إلى "المجال العام" يتم المطالبة بأن يصبح "رأس مال" تعرضه المتاحف والمكتبات. يؤدى هذا الامتلاك الكبير بجميع أشكاله إلى

(1) Marc LAIME, " La marchandisation de l'eau s'accélère ", *Le Monde diplomatique*.

(2) *Cf.* Oscar OLIVERA, "Privatizatio", in Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, *Cochabamba, Water War in Bolivia, op. cit. Cf.* Pierr SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles, op. cit.*, p. 921.

ظواهر ضخمة من الإقصاء وعدم المساواة، ويساهم فى الإسراع من الكارثة البيئية، فهو يصنع من الثقافة والتواصل منتجًا تجاريًا، ويفتت المجتمع دائمًا إلى أفراد مستهلكين غير مهتمين بمصيرهم المشترك.

نموذَج "تطويق المشاعات"

نحن نفهم فى هذه الشروط أن أحد "أطر المرجعية" التى تُستخدم فى كثير من الأحيان لفهم طبيعة "التحول الكبير"، الذى نعرف أنه يرتكز على المقارنة التاريخية مع "التطويق ضد المشاعات". إن كتاب بيتر لاينبو **Linebaugh** المُخصص للماجنا كارتا هو التوضيح الأمثل[1]. بالرجوع إلى الإشارة التى قام بها القائد ماركوس فى ١٩٩٤ إلى الميثاق الإنجليزى العظيم لعام ١٢١٥، يأتى لاينبو باقتراح تفسير للنيوليبرالية والحركات المضادة فى كل مكان فى العالم: سوف تُعرض اليوم على المسرح العالمى قصة عرفتها أوروبا، خاصةً إنجلترا فى القرن الثالث عشر، ألا وهى تدمير "المشاعات" الريفية بالتطويق[2]. وبهذا، وبحكم منطق تناظرى ذي جاذبية خاصة، نميل إلى إدراج جميع أشكال المقاومة المناهضة للرأسمالية تحت النضال من أجل الدفاع عن "المشاعات"، وأن نربط بين الممارسات والمعرفة ذات الجذور التاريخية العميقة وأدوات الاتصالات والمعلومات الأكثر تطورًا التى يستخدمها "العامة" الجدد على الإنترنت.

---

(1) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley, 2009.

(2) سنعاود الحديث عن هذا المرجع فى الفصل السابع من هذا الكتاب.

إن مايقترحه لاينبو ليس إلا الصدى العلمى للمرجع المنتشر فى منتصف التسعينيات، ليس فقط فى حركة زباتيستا ولكن أيضًا فى أمريكا الشمالية والجنوبية، وفى الهند ثم فى أوروبا. وفقًا لديفيد بولييه، فإن "نموذج المشاعات"[١] أصبح له بعدًا جداليا واستراتيجيا سريعًا حيث إنه استهدف مباشرةً هيمنة نظام اقتصاد السوق وأيديولوجية حقوق الملكية الذين قُدموا على أنهم الوسيلة الوحيدة لتحسين الفعالية الاقتصادية ورفاهة الجميع. نفس هذا الكاتب يدعى بأنه "شكل ثقافى جديد يُفتَح أمامنا"[٢] أو أكثر، حركة اجتماعية شبيهة جدا بحركات البيئة، ذات الأبعاد الثلاث: علمية، ومعيارية وتعبوية. إنه يسمح، بشكل خاص، بإعادة النظر فى العمل السياسى، بإعادة تعريف أهدافه، وبإعادة التفكير فى أشكاله. يجدر الإشارة فى هذا الصدد أنه منذ الآن، تم إعادة تقديم فئة "المشاعات" فى الأوساط الأكاديمية للعلوم السياسية الأمريكية من خلال أعمال إلينور أوستروم **Elinor Ostrom** ومساعديها. لقد قاموا بإظهار كيف كانت الإدارة الجماعية للموارد المشتركة فى الكثير من أنحاء العالم مثمرة، وكيف استطاعت تلك الإدارة الهروب من منطق السوق دون التسبب فى أى نوع من أنواع الهدر أو التبذير[٣].

لدى "نموذج المشاعات" جانبان، دفاعى وهجومى، يقدم نفسه أولاً كحركة دفاعية عن ما هو مشترك، أى جميع "الموارد المشتركة" الموجودة التى يجب أن تظل تحت تصرف مجموعة صغيرة أو المجتمع ككل. يرى بولييه

(1) David BOLLIER, "Growth of the commons paradigm", *in* Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons,* MIT Press, Cambridge, 2007, et David BOLLIER, *Silent Theft, op. cit.*

(2) David BOLLIER, "Growth of the commons paradigm", *loc. Cit.*, p. 29.

(٣) سنتحدث باستفاضة عن هذه الأعمال فى الفصل الرابع.

أنه إذا قمنا بإدراك أن المناظر الطبيعية، المياه، الهواء، الأفكار، العلم، موجات الراديو، الإنترنت ولكن أيضًا العلاقات الاجتماعية، التعليم والمشاركة المدنية هى جميعًا "موارد مشتركة"، ستتمكن إذًا من تطوير استراتيجيات حماية "للمشاعات" ضد غزو السوق وممارسات الامتلاك التى تمثل هذا "النهب الصامت" لما يملكه الجميع[1]. ولكن يمثل هذا النموذج أيضًا جانبًا أكثر عدوانيةً، من خلال الترويج لممارسات التجميع التى يمكن أن تطور على أساس "الموارد المشتركة" الموجودة: "تمثل المشاعات، من وجهة نظر بولييه، القالب الذى تتشكل فيه ممارسات اجتماعية جديدة لعملية التجميع، وتمثل تلك الممارسات مسارات فعالة لإعادة النظر فى نظامنا الاجتماعى، حكومتنا السياسية وإدارتنا للبيئة. تسمح المشاعات بخلق طاقات جديدة متصاعدة من الممكن أن تقوم بإعادة تخطيط مؤسساتنا السياسية"[2]. تسمح هذه الثقافة السياسية الجديدة بفهم أن الثروة لا يخلقها من يمتلك رأس المال فقط أو من يديرونه، وفقًا لمفهوم النيوليبرالية الذى تتشاركه حكومات اليمين واليسار، ولكن من خلال مجموعات الجماعات المشتركة أو المجتمعات التى يقوم فيها الأفراد بمشاركة معرفتهم وكفاءاتهم من أجل خلقها. إن صعود الإنترنت والجماعات الرقمية التى تشكلت من ثلاثين عامًا هى الدليل على أن القيمة لا تتلخص فى سعـــر السوق. بل، الممارسات التعاونية التى تطورت على الإنترنت والتى أدت إلى إنجازات كبيرة، مثل حركة البرمجيات الحرة أو تأسيس موسوعة مثل ويكيبيديا، تشهد على وجود اقتصاد سياسى آخر ومفهوم

---

(1) *Cf.* David BOLLIER, *Silent Theft, op. cit.*

(2) David BOLLIER, " Les communs. AND d'un renouveau de la culture politique ", *in* ASSOCIATION VECAM (dir.), *Libres Savoirs, Les biens communs de la connaissance*, C&F éditions, Paris, 2011, p. 306.

آخر للثروة، وهو الشبكات، التى أرسى دعائمها مفكرون مثل يوشاى بينكلر Yoshai Benkler[١].

قام مفكرون مرتبطون بالحركات الاجتماعية العالمية بتطوير "نموذج المشاعات". يُعد نص ناعومى كلاين Naomi Klein "استعادة المشاعات Reclaiming the commons" أحد أشهر النصوص التى كُتبت فى ٢٠٠١ فى أعقاب التحرك الأول الكبير فى سياتل "ضد العولمة"، وأول منتدى اجتماعى فى بورتو أليجر. تقترح فيه كلاين مفهوما للحركات المناهضة للعولمة انطلاقًا من المطالبة "بالمشاعات"[٢]. إذا كان يعنى حقا، كما تشير هى، إلى "تحالف التحالفات"، فالسؤال هنا ينص على معرفة ما يسمح بالربط بين هذه الحركات ذات القضايا المتباينة. وفقًا لها، فإن تلك الحركات تعتمد على إدراك تهديد مشترك ذى وجهين: "تخصيص جميع أوجه الحياة اليومية وتحويل جميع الأنشطة والقيم إلى سلع"[٣]. إن شعار الحركة "العالم لم يعد للبيع"، يعبر عن الاحتياج إلى الدفاع عن وتعزيز المشاعات على أنها سلع غير قابلة للمصادرة. الجواب الذى يحمله كل من يدافعون عن احترام الأماكن العامة، ورفض التعديل الوراثى الذى تتحكم فيه شركات الأغذية متعددة الجنسيات، والنضال ضد الخصخصة وتسليع الصحة والتعليم، والمناضلة من أجل الوصول العالمى للمياه، والتعبئة ضد الأنشطة الصناعية أو الزراعية الملوثة، وكثير غيرها، لديهم جميعًا "روح" واحدة، وهى "استعادة المشاعات"[٤]. تؤكد كلاين على أن الاتجاه المناهض للعولمة لا يعارض

---

(1) *Cf.* Yochain BENKLER, *La Richesse des réseaux, Marchés et libertés à l'heure du partage social,* Presses universitaires de Lyon, 2009.

(2) Naomi KLEIN, "Reclaiming the commons", *New Left Review,* n9, mai-juin 2001.

(3) *Ibid.*, p. 82.

(4) *Ibid.*, p. 82.

من الصعب ترجمة المصطلح الإنجليزى "reclaiming" لما له من معان كثيرة بدءًا من "المطالبة" إلى "الإصلاح" مرورًا "بالاسترداد".

"العالمية" فى العموم، ولكنها حركة تعارض خصخصة العالم وتحارب من أجل التحكم الديمقراطى فى تبادل واستغلال الموارد المشتركة. لا تسعى تلك النضالات إلى الدفاع عن أجهزة صناعية وطنية أو خصائص ثقافية أو اجتماعية محلية، ولكنها تتبع قراءة "عالمية" للعمليات التى تحدث وأشكال النضال. وهو ما يمثل عند كلاين أحد أهم صفات الحركة "المناهضة للعولمة". كما تلاحظ أن ممارسات الشركات متعددة الجنسيات هى من سمحت بخلق هذه الحركة، نتيجة لطموحاتها الاستعمارية، قامت بخلق شروط وفرضت الحاجة إلى تحالف عالمى للمقاومة وعلى نطاق القطاعات فى آن واحد. إنها عملية العولمة التى تقودها الشركات والمنظمات العالمية المسئولة عن وضع قوانين التجارة والمالية التى تسمح بإدراك الترابط بين المشاكل البيئية والاجتماعية والاقتصادية.

وهذا هو بالضبط ما تسمح به فئة "المشاعات" أن تعبر عنه من خلال طابعها العام. فهى تمثل ميزة شمول جميع عناصر الواقع، وجميع الممارسات، وجميع المؤسسات، وجميع الألقاب والمناصب المُهددة من قِبل منطق التملك ومنطق السوق، هى نفسها تتلخص فى فئة عامة ومجردة "للتطويق". إنها تتسم بتحالف القوى المتباينة التى تتعرض جميعها لنفس المنطق المعارض. يشير ديفيد بولييه **David Bollier** إلى: "من خلال الحديث عن المشاعات، يمكننا أن نبدأ فى بناء مفردات مشتركة تعبر عما نتشاطره بشكل جماعى وما يجب علينا أن نديره بشكل مسئول. يمكننا استعادة السيادة على ثروة الأجيال القادمة التى تمتد من الجو والمحيطات إلى العوامل الوراثية للإنسان وإلى الإنترنت، عبورًا بالفضاء والمجال العام. تشكل جميع هذه السلع الجماعية هدفًا لعمليات

الاستغلال، والخصخصة والتسليع القاسية"[١]. يكتسب هذا النموذج الجديد للمشاعات قوته من التحالفات التى يدعو إليها بين النضالات المختلفة التى شكلت بداياتها حشود حركات النقابات، وحركات البيئة والحركات المناهضة للعولمة فى سياتل فى ١٩٩٩. يمكننا القول من خلال مفردات إيرنستو لاكلو **Ernest Laclau** وشونتال موف **Chantal Mouffe** أن مفهوم "المشاعات" هو أحد المصطلحات التى تضمن "سلسلة تكافؤ" بين النضالات فى المجالات شديدة الاختلاف[٢]. إنها أيضًا تلك القيمة الاستراتيجية التى نوه عنها، أمثال فيليب إيجران **Philippe Aigrain**، ممن يناضلون منذ مدة طويلة من أجل "تحالف للسلع المشتركة"، وتضم علماء البيئة الذين يحاربون من أجل الدفاع عن "السلع المادية المشتركة" وعلماء التكنولوجيا المناضلين للترويج "للسلع المعلوماتية المشتركة"[٣].

ولكن ما نادت إليه ناعومى كلاين من خلال إعادة الاستثمار فى فئة المشاعات هو الوصل بين "الرفاهة الوطنية" والعمليات العالمية المجردة، الاندماج بين حركات الدفاع عن أو حركات الدعوة إلى أنماط حياة أكثر ودًا، أكثر ديمقراطيةً، أكثر استقلالاً، والنضال ضد السيطرة الكاملة للشركات الكبيرة[٤]. إن لموضوع

(1) David BOLLIER, " Les communs, AND d'un renouveau de la culture politique ", *loc. cit.*, p. 307.

(2) Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politlique démocratique radicale,* Les Solitaires intempestifs, Besançon, 2009.

(3) *Cf.* Philippe AIGRAIN, " Pour une coalition des biens communs ", *Libération,* 25 août 2003. Consultable en ligne sur http://paigrain.debatpublic.net.

(٤) كان هذا الرابط فى حد ذاته بين المحلى والعالمى هو ما أعجب به Pierre Bourdieu فى نضال José Bové عندما كان يرأس اتحاد الفلاحين.

المشاعات قوة جذابة إلى حد أنه يبدو أنه قادر على ربط النضالات ضد الجوانب الأكثر ضررًا للنيوليبرالية (التسليع، الخصخصة، الاحتباس الحرارى... إلخ...) والنضالات من أجل منظمة اجتماعية جديدة ترتكز على مبادئ جديدة للتضامن، المشاركة، احترام البيئة والتنوع البيولوجى. يندرج الدفاع عن المشاعات عند ناعومى كلاين فى أفق الديمقراطية التى ترتكز بالكامل على أساس من الحكم الذاتى المحلى[1]. يمثل هذا أحد الجوانب الأساسية لعودة المشاعات: لم يعد يعنى هذا استدعاء الدولة للدفاع عن الشعوب، ولكن تعزيز أشكال من التحكم الديمقراطى للموارد المشتركة. كما صاغها أوسكار أوليفرا **Oscar Olivera** بوضوح، أحد قادة "معركة الماء" البوليفيين: " إن قلب الأسئلة المطروحة من قِبل خصخصة المياه فى كوتشابمبا يكمن فى معرفة من يقرر حاضر ومستقبل الشعب، مواردنا والظروف التى نعيش ونعمل فيها. نريد تقرير هذه الأسئلة بأنفسنا ولنا جميعًا"[2].

تجديد النضال ضد النيوليبرالية

يرتبط الظهور والانتشار العالمى للمطالبة بالمشاعات بسلسلة من النضالات التى تتشارك فى معارضة الجوانب الضارة والتى لا تُحتَمل

---

(١) ليست جميع مواقف فلاحين المشاع راديكالية. فعلى سبيل المثال، يشير ديفيد بولييه، إلى أن الدفاع عن المشاعات لا يعنى التشكيك فى السوق كما هو، ولكن يهدف بالأحرى إلى "التوازن" بين المصادر المشتركة وقوى الرأسمالية. *Cf.* David BOLLIER, *Silent Theft, op. cit.*, p. 3.

(٢) Oscar OLIVERA, "Privatization", *in* Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, *Cochabamba, op. cit.*, Cité in Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles, op. cit.*, p. 921. فى الفصل التالى سنتحدث عن البعد السياسى لإدارة المشاعات.

للسياسات النيوليبرالية، منذ منتصف التسعينيات. لا تتم دائمًا التعبئة من أجل "المشاعات" من قِبل الجهات الفاعلة فى النضالات التى جرت بين نهاية عام ١٩٩٠ وبداية عام ٢٠٠٠، وخاصةً فى أمريكا اللاتينية، بل هى بالأحرى قراءة بأثر رجعى لميزاتها الجديدة. تقوم بإبراز الطريقة التى تظهر بها أشكال القوة والحركات التى تتحدى العلاقات الاجتماعية الرأسمالية التى ترتكز على أساس الملكية الخاصة للموارد والطرق التقليدية للإدارة البيروقراطية "للسلع العامة". ومن ثم فهى تسمح بالإشارة إلى وحدتهم وتنوعهم الكبير، وإدراجهم فى مجال النضالات العالمية وموقعها الاستثنائى. بهذا الوصل بين ما هو "محلى" وما هو "عالمى"، تصبح حركة الزباتيستا نموذجًا خاصًّا بما أنها تتميز بشكل خاص بالارتباط الوثيق الذى يعتزم القيام نظيا وعمليا بين الدفاع عن مجتمعات التشياباس الأصلية ضحايا نزع الملكية والاستغلال و"النضال من أجل الإنسانية ضد النيوليبرالية". فى هذا الصدد، منذ تمرد ١ يناير ١٩٩٤، وهو يوم بدء نفاذ معاهدة نافتا **NAFTA**، وحتى بداية القرن العشرين، كان لها تأثير قوى على العديد من المثقفين والناشطين. وفى نفس الوقت الذى يجرى فيه البحث العملى عن عالمية جديدة، نعترف بالفعل فى هذه الحركة بأصداء عالمية بالغة الأهمية، ورفض الأشكال التنظيمية القديمة من النوع اللينينى والجيفارى، والحذر الشديد فيما يتعلق بإجراءات المناقشة والقرار اللذين يميزان الحركات المضادة للنيوليبرالية والمناهضة للعولمة فى بداية القرن الحادى والعشرين[1].

---

(1) *Cf.* Jérôme BASCHET, *La Rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire,* Flammarion, Paris, 2005.

بشكل عام، لأن أمريكا اللاتينية خضعت قبل الكثير من مناطق العالم الأخرى إلى السياسات النيوليبرالية العنيفة و"خطط التكيف الهيكلى" المشينة للبنك الدولى، كانت هى أيضًا من عرفت أوائل كبرى حركات الاحتجاج الشعبية ضد النيوليبرالية وحصلت على الانتصارات الأولى فى هذا النضال. بشكل خاص يأتى إلى ذهننا تمرد ديسمبر ٢٠٠١ فى بوينس آيرس الذى طرد الرئيس من منصبه. أدى هذا التمرد إلى فترة حشد قوية للغاية من مختلف قطاعات سكان العاصمة الأرجنتينية تجمعوا فى مئات الجمعيات، إلى جانب العاطلين عن العمل والموظفين الذين يشغلون ما يقرب من مائتى "شركة مستردة" وُضِعت "تحت إدارة العمال". ولكن كانت، بلا شك، "معركة المياه" وتبعتها "معركة الغاز" فى بوليفيا، قبل النضالات فى إيطاليا من أجل إعادة توزيع المياه، هى من بدأت بالترويج ونشر "عودة المشاعات" ودعوة الأمل بالانتصارات فى أماكن أخرى. الأحداث البوليفية التى أدت إلى الاحتجاجات الجماعية بين ٢٠٠٠ و ٢٠٠٥ ضد خصخصة توزيع المياه فى مدينة كوتشابمبا لصالح الشركة الأمريكية بيشتل **Bechtel**، ثم استنكار معاهدة تصدير الغاز القومى الذى مر من خلال الحكومة بموجب جمعية متعددة الجنسيات ، لن نلتفت الآن سوى لأهم الدروس. إذا لم تستطع الحركة الشعبية فى كوتشابمبا أن تشكل شكلاً سياسيًا جديدًا ودائمًا مثلما أوضحه فرانك بوبو **Franck Poupeau**[1]، مع ذلك فقد أظهرت من داخل النضال ممارسات ومؤسسات حكم ذاتى تستحق الانتباه. فإن إنشاء الجمعيات التشاركية قد حول مستخدمى المياه إلى "جهات فاعلة"

---

(1) *Cf.* Franck POUPEAU, " La Bolivie et le paradoxe des " communs ". Sept thèses commentées sur le processus de transformation politique actuel ", séminaire " Du public au commun ", séance du 15 Décembre 2010.

معنية بدورها فى إدارة الموارد؛ استثمرت وفَعّلت تلك الجمعيات أشكالاً قديمة للمداولات المجتمعية التى اندمجت فى أشكال ديمقراطية حضارية ونقابية. اختلطت أهداف النضال مع الدوافع الشخصية للأفراد المحتشدين بما أن تنظيم النضال لاستعادة الموارد المشتركة قد رسم ما يجب أن تكون عليه الإدارة فى المستقبل. لم يكن النضال إذًا اقتصاديًا واجتماعيًّا، ولكنها سمحت بطرح تساؤلات حول الشكل السياسى العام للمجتمع. غير أن هذه العملية السياسية البوليفية، على الرغم من تقدمها، فإنها كانت معطلة بسبب انتشار النموذج "التنموى" الذى يمنح الدولة امتياز للإدارة المركزية للموارد.

لاشك فى أن الإيمان بحلول الدولة، الإدارية والمركزية، التى تبناها اليسار فى القرن العشرين، ظل قويا فى النضالات المعاصرة. ولكن فى نفس الوقت، فإن إعادة تشكيل المؤسسة الحكومية المتحالفة مع احتكارات القلة وخضوعها إلى منظمات إجماع واشنطن أو الاتحاد الأوروبى يدفع إلى البحث عن طرق سياسية أخرى. هذا ما تشهده الألفينات من خطابات ونضالات مناهضة للعولمة ، على الرغم من العديد من الترددات والارتباكات. بعد مرور ثمان سنوات على نص ناعومى كلاين، وجدنا المطالبة "بالمشاع" فى "بيان لاسترداد الممتلكات المشتركة" الذى أُطلق بمناسبة منتدى بليم **Belem** الاجتماعى العالمى فى البرازيل فى ٢٠٠٩: "أصبحت خصخصة وتسليع الموارد الحيوية للإنسانية وللكوكب أقوى من أى وقت آخر. بعد استغلال الموارد الطبيعية والعمل الإنسانى، تسارعت تلك العملية وامتدت لتشمل المعرفة، الثقافات، الصحة، التعليم، الاتصالات، التراث الجينى، الأحياء وتعديلاتها. يتم التضحية بالرفاه الجماعى والحفاظ على الأرض للصالح المادى ذى الأجل القصير عند البعض. عواقب هذا الأمر وخيمة. فهى واضحة ومعروفة عند الجميع:

معاناة وموت من لا يستطيعون الحصول على العلاج بسبب براءة الاختراع، وأن البحث الموجه للعائد التجارى لا يهتم بتدمير البيئة والتنوع البيولوجى، والاحتباس الحرارى، والاعتماد الغذائى لشعوب الدول الفقيرة، وفقر التنوع الثقافى، والحد من الوصول إلى المعرفة والتعليم بسبب تأسيس نظام الملكية الثقافية الذى يُطبق على المعرفة، أثر سلبى على الثقافة الاستهلاكية." هى نفس الفكرة التى نجدها فى الإعلان العالمى للصالح العام للبشرية الذى كتبه فرونسوا هوتار **François Houtard** وتم اقتراحه فى المنتدى العالمى للبدائل، على هامش ريو+٢٠ فى يونيو ٢٠١٢، ثم فى المنتدى الاجتماعى العالمى فى تونس فى ٢٠١٣. هذه المرة، على الرغم من أن الممتلكات المشتركة لا يمكن تعريفها بالمفرد، فإنه تم تجميعهم فى فئة عامة للصالح العام، حيث الأساس الطبيعى هو الأرض الأم، صيغة مستوحاة من الحركات الهندية فى أمريكا اللاتينية والتى من المفترض أن " تشكل أساسًا لتقارب الحركات الاجتماعية والسياسية".

هذا الامتداد والنجاح لفئة المشاعات، الذى يشكل منذ هذا الحين جزءًا من مفردات الاحتجاج ضد العولمة، ينبعان من طابعه المغرى و"الفضفاض". تتردد النصوص بين جمع "المشاعات" أو "الممتلكات المشتركة" والمفرد "الصالح العام"، كما أشرنا إليه[1]. ولكن المعنى الذى يحيط بمصطلح المشاعات، أو على الأقل فى الوقت الراهن، نقدى قبل كل شىء. فى البداية يعنى رفضًا للامتلاك الكبير للنيوليبرالية، وينتقل إلى مبررات الرأسمالية نفسها. الاعتراض على تطويق المشاعات يعنى إعادة أخذ نقد الملكية الخاصة كشرط مطلق للثروة الاجتماعية.

---

(1) *Cf. supra,* chapitre 1.

تحول النزاع حول الملكية الخاصة تمامًا خلال القرنين الماضيين ؛ من حجة دينية وأخلاقية[1] إلى حجة الكفاءة الاقتصادية، وبشكل خاص، ارتبط بمعرفة دور الدولة فى النشاط الاقتصادى. فى القرن العشرين، اهتم العديد من الباحثين بالرأسمالية المعاصرة، من بينهم مايس **Mises** أو حايك **Hayek**، اللذان هاجما التخطيط المركزى، كما هاجم فريدمان **Friedman** وآخرون القمع الذى تمارسه الدولة على الاختيارات الاقتصادية فى كتبهم الأكثر مبيعًا[2]، كما شرح جورج جيلدر **George F. Gilder** فى كتابه "الثروة والفقر **Wealth and Poverty**" كيف أن رأسمالية السوق الحر هى الوسيلة الأمثل لتقليل الفقر. كل هذه الأعمال الأدبية تهدف إلى إظهار كيف تفوقت الرأسمالية الاشتراكية من أجل زيادة الإنتاج وتلبية احتياجات الشعوب. ولكن هناك بعض النصوص التى دافعت عن الملكية الخاصة من زوايا أكثر أصالةً وأعادوا الجدل حول "المشاعات". تلعب المقالة المهمة لجاريت هاردين **Garrett Hardin**، عالم البيولوجيا الأمريكى، والتى ظهرت فى مجلة العلوم ١٩٦٨، "مأساة المشاعات **The Tragedy of the Commons**"، دورًا أساسيا فى هذا الصدد. وفقًا له، فإن "المشاعات"، المصطلح الذى يشمل الهواء الذى نستنشقه، والحدائق الوطنية العامة وآليات التضامن الاجتماعى، تمثل هدفًا للاستغلال من قبل الأفراد الساعين لتحقيق القدر الأقصى لمكاسبهم الشخصية على حساب الآخرين. يرى الكاتب فى هذا التصرف السبب الأكبر للتخلى فى الماضى عن حقوق

---

(١) لمعرفة الخطوط العريضة لهذه الحجة، مراجعة الفصل السادس

(2) *Cf.* Milton et Rose FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

وممارسات المشاعات لصالح الملكية الفردية. من بين المفارقات التى يعج بها تاريخ الفكر، هذه التهمة العنيفة الموجهة ضد المشاعات التى شكلت أحد الناقلات التى ساهمت فى "إعادة المشاعات" فى الجدل النظرى والسياسى[1].

لكن هناك موضوع آخر سمح بتجديد تبرير الحديث عن حقوق الملكية وساهم فى زيادتها وتعزيزها فى العشر السنين الأخيرة: ألا وهو الابتكار. كان جوزيف شومبيتر **Joseph Schumpeter** رائدًا فى الحديث عنه، فقد أعطى المقاول الاقتصادى الوظيفة المركزية "لكسر الروتين" فى جميع أوجه الحياة الاقتصادية - لدرجة أنه جعل منه العامل الأول للتقدم التكنولوجى والمسئول عن الدورات واختلال التوازن الملازمين للرأسمالية. يتوافق "إعادة استكشاف" هذه النظريات فى ١٩٨٠ مع لحظة من تكثيف المنافسة من خلال الابتكار بين المجموعات متعددة الجنسيات الكبيرة. كما لاحظه شومبيتر، سعت تلك المجموعات إلى القبض على التكنولوجيا من خلال امتلاك براءات الاختراع والتى تعطيهم احتكارًا مؤقت للاستغلال. وبدلاً من إدانة الاحتكار باسم المنافسة الشريفة والمتكاملة فى الأسواق المثالية، قمنا بالنظر بشكل إيجابى للآثار المفيدة الناجمة عن "الممارسات الاحتكارية" فى "الإعصار الدائم" "للتدمير الإبداعى" الذى يميز دينامية الرأسمالية[2]. نتفق مع شومبيتر أن المنافسة التى تشارك فيها الشركات الكبرى تفرض تنفيذ "وظائف عضوية" للحماية والتقييد والتى تمثل هى شروط ديناميتها. لأن تلك الشركات تحتمى باللجوء لبراءة الاختراع أو ممارسات أخرى سرية مما يسمح لها بالاستثمار أو

(1) سنعود للحديث عن هذه النقطة فى الفصل الرابع.

(2) *Cf.* Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, Paris, 1990, spécialement le chapitre intitulé " le capitalisme peut-il survivre ? ".

الابتكار. أو بطريقة أخرى، مع ارتفاع المخاطرة التى تصاحب هذا النوع من المنافسة، يجب على تلك الشركات أن تعزز وتنوع من ممارسات الاحتكار[١].

صاحب هذه الحجة الاقتصادية الجديدة معنى تاريخى جديد جعل من تعزيز حقوق الملكية أحد العوامل المهمة للنمو الاقتصادى الغربى. قام دوجلاس نورث **Douglass C. North** وروبرت بول توماس **Robert Paul Thomas**، مؤرخان فى الاقتصاد "المؤسسى الحديث"، بإعادة قراءة التنمية الغربية من زاوية آثار الملكية الخاصة على النمو الاقتصادى. قاما باقتراح "شرح واف" لتاريخ الاقتصاد الذى "يتفق مع النظرية الاقتصادية النيوكلاسيكية التقليدية"[٢]، بالاعتماد على نظرية النفعية المبسطة: "لا يتطلب النمو الاقتصادى سوى أن يُثبِت جزء من السكان هذه الرغبة فى الإثراء" "وإذا كان المجتمع لا يعرف النمو الاقتصادى، فهو نتيجة لأن المبادرة الاقتصادية لا تلاقى تشجيع"[٣]. يرتكز إذًا النمو الاقتصادى فى الأساس بشكل كبير على الأجهزة المؤسساتية فى التشجيع على الإثراء الشخصى. على عكس التاريخ الاقتصادى الجارى، الذى يرى فى التكنولوجيا، وفى اقتصاديات الحجم الكبير أو فى رأس المال البشرى، العوامل المحددة للتقدم المادى، يجعل نورث وتوماس من المؤسسات وحقوق الملكية الشروط التى تقسم الطرق الاقتصادية فى البلاد المختلفة منذ العصور الوسطى. يؤكد منطقهم، الذى نعتقد أنه متأثر ببنتام **Bentham**، على أنه من أجل تشجيع النمو، "يجب تشجيع الأفراد من خلال بعض الحوافز

(1) *Cf.* Blandine LAPERCHE (dir.), *Propriété industrielle et innovation*, L'Harmattan, Paris, 2001.

(2) Douglass C. NORTH et Robert Paul THOMAS, *L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire évonomique*, Flammarion, Paris, 1980, p. 5.

(3) *Ibid.*, p. 8.

للاضطلاع بالأنشطة المرغوب فيها اجتماعيًا"[1]. إن التدوين القانونى لحقوق الملكية يجعل من الممكن التأثير على مكاسب وخسائر النشاط الاقتصادى للفرد الذى يعمل ويستثمر. إذا لم يجن الفرد ثمار نشاطه الخاص، فلن يتشجع فى رغبته للإثراء.

ومن ثم فالدرس الذى يجب تعلمه أن وحدها الحقوق الحصرية على الأرض أو الإنتاج هى ما يدفع الأفراد للتصرف. كما فى أطروحة هاردين، فإن المنطق يفترض أن الأفراد يحركهم دافع واحد، الدافع المالى، وبشكل أكثر عمقًا، يفترض أن "الرجل الاقتصادى" العالمى لن يطلب سوى كيفية تحقيق رغبته فى الإثراء من خلال المؤسسات والحقوق المناسبة لطبيعته. لا يكمن خطأ هذه "النزعة المؤسسية" النفعية فى المبالغة فى تقدير آثار المؤسسات، وإنما فى حقيقة اعتبار المؤسسة نتيجة لحساب التكاليف/ الربح، ومن هنا، كانعكاس للجوهر المهتم عند الفرد. ومن هنا يأتى تحليل نشأة الدولة القومية نتيجة لتوسع السوق. إن الاهتمام بالسلع العامة مثل العدالة والحماية التى توفرهم الدولة، وشراءها بالضرائب ينبع من أنها "مربحة" أكثر من الحماية والعدالة الخاصة[2]. بناءً على ذلك أعطى دوجلاس نورث تعريفًا دقيقًا للمؤسسات: "على مدار التاريخ، نشأت المؤسسات على يد الإنسان من أجل خلق النظام وتقليل الشكوك فى عمليات التبادل. مع القيود الطبيعية للاقتصاد، شكلت المؤسسات مجموعة من الاختيارات ومن ثم حددت تكاليف العملية التجارية والإنتاجية ومن هنا الربحية وإمكانية الانخراط فى النشاط الاقتصادى.

(1) *Ibid.*, p. 9.

(2) *Ibid.*, p. 15.

تشكل المؤسسات هيكل حوافز الاقتصاد. من خلال الطريقة التى يتطور بها هذا الهيكل، تثبت اتجاه التغيير الاقتصادى تجاه النمو، الركود أو الهبوط"[١]. بالتأكيد يؤكد المؤرخان على أهمية الشروط التاريخية الخاصة التى أدت إلى تطور هذه الحقوق الحصرية والحماية العامة ؛ من ضمن تلك الشروط، يعد شكل العامل الديمجرافى متغيرًا حاسمًا. ولكن أساس هذا المنطق يأتى من فرضية الرجل الأنانى. وبهذا يتم ترجمة اختلافات النمو بين البلاد من خلال سلوك الدول التى تعزز بطريقة مختلفة تنفيذ وترسيخ حقوق الملكية. على سبيل المثال اقتصاديات فرنسا وأسبانيا على سبيل المثال، التى ظلت راكدة طويلاً، من وجهة نظرهم، تأتى من عدم القدرة على خلق نظام الحقوق الذى يحفز الإنتاجية الاقتصادية، على عكس إنجلترا أو هولندا[٢]. يعطى نورث وتوماس أهمية كبيرة لخلق حقوق الملكية ذات الطابع الجديد، وبراءات الإختراع، وإدماجها فى القانون العام فى القرن السابع عشر، براءة الاختراع التى ضمنت للمخترع جزءًا متزايدًا فى الأهمية من الأرباح الناتجة عن الاستغلال الاقتصادى للابتكارات[٣]. بدون المبالغة فى تقدير تأثير تلك النظريات المؤسسية الجديدة، التى تدعى أنها "ثورية"، يجب ملاحظة أنها تشهد تغييرًا ملحوظًا فى قراءة الثورة الصناعية. لم "يخترع" القرن الثامن عشر أو التاسع عشر الرأسمالية، بل إنها تحولات الأطر المؤسسية أثناء القرون السابقة التى سمحت بهذا النمو. يبدو الاستنتاج

(1) Douglass C. NORTH, "Institutions", *The Journal of Economic Perspectives*, vol. 5, n1, hiver 1991, p. 97-112. Consultable en ligne sur www.econ.uchile.cl. سنعاود الحديث عن هذه النقطة فى الفصل العاشر

(2) Douglas C. NORTH et Robert Paul THOMAS, *L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique, op. cit.*, p. 167.

(3) *Ibid.*, p. 215

السياسى هنا واضحًا: اعتمدت الرفاهة عندهم دائمًا على منظمة حقوق الملكية الإنتاجية وخاصةً "أدوات حقوق الملكية التى تحدد الأرباح التى ستستمد من الابتكار وتضمن للمبتكر جزءًا متزايدًا فى الأهمية لهذه الأرباح"[1].

وهكذا، أراد المؤرخون النيوليبراليون إعادة كتابة التاريخ الاقتصادى من زاوية نظرية حقوق الملكية، إلا أنهم لم يقوموا إلا بتبنى ما أسسه بنثام قبل قرنين. إذا كان الفرد يولد بدوافع تجعله يتجه أولاً إلى مصلحته الخاصة، فإنه لا يصبح رجلاً اقتصاديا بحق قادرًا على متابعة اهتماماته المدروسة جيدًا إلا من خلال المجتمع والضمانات القانونية التى يقدمها. ولكن الاتجاه المؤسسى الحديث لم يحدث فى أى لحظة. فقد أسس حججه عندما أصبحت براءة الاختراع، وسيلة ضمان الشركات الكبرى، الأداة الاستراتيجية العظمى فى المنافسة، كما يظهره اتجاه العشر سنين الأخيرة فى الزيادة الكبيرة فى عدد براءات الاختراع فى العالم. هذا هو أيضًا ما تظهره بعض الظواهر الأخرى الملحوظة التى بدأت فى الولايات المتحدة فى السبعينيات والثمانينيات، مثل انتشار براءات الاختراع فى مجالات جديدة، خاصةً فى الفن، الأدب والأعمال الروحية فى المجمل، ولكن أيضًا فى مجال علوم الحياة. ومن ثم يمكن للعمليات التجارية، البرامج، والمواد الموجودة فى النباتات أن تكون براءة اختراع، من خلال استيعاب "الاكتشاف" العلمى فى الاختراعات القابلة للتسويق. تم أيضًا تعزيز حقوق ممتلكى براءات الاختراع على المستوى المحلى والعالمى. ومن ثم أصبحت المحاكم التى تحكم فى النزاعات مجبرة على الاستماع للشكاوى ضد التزوير والتقليد. فى النهاية، تستطيع المؤسسات العامة الجديدة التى

(1) *Ibid.*, p. 215

تبحث عن تحقيق أموال كثيرة، أن تؤمن براءات اختراع خاصة بها من خلال إنشاء الجامعات ومراكز البحوث العامة، وهو ما تقدم به قانون **Bayh-Dole** فى الولايات المتحدة فى ١٩٨٠[1].

المطالبة بالمشاعات مقابل "الملكية الفكرية"

ذكرنا مسبقًا أن إعادة طرح موضوع المشاعات يأتى فى سياق النهب الممنهج الذى تقوم به احتكارات القلة والتى تقويها النخبة الحاكمة. يمكننا الآن ملاحظة أن النقد أصبح دقيقًا ومحددًا فى استهداف التوجه العام فى العقود الأخيرة فى تعزيز حقوق الملكية على المعلومات، المعرفة والثقافة، أو بشكل آخر، تعزيز "الملكية الثقافية الذى تقوم به الحكومات النيوليبرالية. بخصوص هذا، يقول الفقيه الأمريكى جيمس بويل إن الحركة الأولى للتطويق استهدفت الأرض، واستهدفت الثانية "المشاعات غير الملموسة للعقل". تشهد الزيادة فى براءات الاختراع فى أمريكا وغيرها هذا السباق المتسارع للتطويق القانونى فى المجال الفكرى. من الآن فصاعدًا، يوجد سوق عالمى لحقوق الملكية على المعرفة، أو بشكل أكثر تحديدًا، يسمح الامتياز بخلق سوق للمعرفة عن طريق الخلق القانونى لمعرفة ذات نوع خاص، قابلة للتدوين والتسليع. إن الحجة التى تساعد على انتشار هذا السوق، ومعه التحول فى المعرفة، هى المنافسة: الدولة أو الشركة التى لن تقوم بالتطويق، تخسر موقعها فى السوق العالمى.

(1) *Cf.* Dimitri UZUNDIS (dir.), *L'innovation et l'Economie contemporaine.* Escpaces *cognitifs et territoriaux,* De Boeck, Paris, 2004.

مع تطويق المجال الفكرى، تفتح كل مجالات الحياة والثقافة أنشطة مربحة للشركات الخاصة. إسناد الامتياز فى تسلسل العوامل الوراثية، توسيع وامتداد حقوق النشر، والحماية الملازمة للماركات، كل هذه الأشياء مجرد أمثلة. يمكن رصد هذا الاتجاه على جميع المستويات: يمكن قراءتها فى الحروب التى تشنها البلاد المتقدمة لتغطية الحقول الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية ذات الامتياز الحصرى، يوجد فى التغييرات التنظيمية التى تُخضع البحث العام والجامعات تحت قانون السرية التجارية، ويظهر أيضًا فى تنفيذ الاتفاقات العالمية التى تعمم التفسيرات التقييدية الجديدة على حقوق الملكية. إن اتفاقية التجارة الحرة لأمريكا الشمالية (النافتا) فى ١٩٩٢، ثم اتفاقية حول الجوانب التجارية لحقوق الملكية الفكرية فى ١٩٩٤، عند نشأة منظمة التجارة العالمية، تشكلان لحظات فارقة تتبعها منذ ذلك الحين سلسلة من الاتفاقيات الثنائية التى تذهب فى نفس الاتجاه. تُدار تلك الاتفاقيات ضد التوجهات "التنموية" للدول المستعمرة سابقًا التى سعت فى الستينيات والسبعينيات إلى تطوير التشريعات لصالحها من أجل الإسراع بنقل التكنولوجيا والتقدم فى مجال الصحة العامة. بعد أن عكست الحركة فى ١٩٨٠، اكتسبت الدول القوية وسائل ضغط وأساليب عقوبات من أجل فرض القواعد التى تضمن لها تعويضات مقابل الانتفاعات التكنولوجية وعلامات هيبتها[1].

إن التحالف الاستراتيجى بين الشركات متعددة الجنسيات والحكومات حول "حقوق الملكية الفكرية" هو ما أسس فى الحقيقة وحدة الحركات التى

(1) *Cf.* Amy KAPZINCSKI et Gaelle KRIKORIAN, *Access to Knowledge in the Age of Intellectual Property,* Zone Books, New York, 2010.

تدعو للمشاعات. إنه امتداد حقول الملكية إلى أشياء جديدة، وتغير نظرية وممارسة الملكية الذين دعا إلى استجابة عالمية كتلك التى نادت بالمشاع. قُدِم مصطلح "الملكية الفكرية" عند نشأة المنظمة العالمية للملكية الفكرية، التابعة للأمم المتحدة، فى ١٩٦٧. ولكن خلال مفاوضات جولة أوروغواى، التى من شأنها أن تؤدى إلى إنشاء منظمة التجارة العالمية والتوقيع على اتفاق تريبس فى عام ١٩٩٤، أن عددًا من الصناعات الترفيهية والترفيه الجماعى، والصيدلة، والكيمياء الزراعية، والمعلوماتية، والتكنولوجيات الحيوية قد تحالفت، متغاضية بهذا عن الاختلافات التى توجد بين الفروع والمنافسة بين الشركات فى القطاع الواحد، لجعل "الملكية الفكرية" القضية الرئيسية فى الاتفاقات التجارية. كما نعرف، تحقق هذا التحالف من خلال دمج نوعين من الحقوق المنصوص عليها حتى الآن فى مختلف السجلات والقطاعات وتطيع قصص مختلفة: "الملكية الأدبية والفنية" المحمية بموجب "حق المؤلف" - النسخة الأنجلوساكسونية لحقوق النشر - و"الملكية الصناعية" التى تحميها براءة الاختراع[1]. استند هذا الدمج بين ما ينبع من الإنتاج الفنى وما يخص عمليات التصنيع الصناعية على العدد المتزايد من الخطابات التى

(1) *Cf.* La synthèse de Mélanie DULONG DE ROSNAY et Hervé LE CROSNIER, *Propriété intellectuelle. Géopolitique et mondialisation,* CNRS édition, Paris, 2013, p. 13-14.

قام ريتشارد ستالمان بانتقاد، دمن التنازل عن ما قدمه مصطلح "الملكية الفكرية": " إذا أردتم التفكير بوضوح فى المشاكل التى نشأت عن حق الامتياز، حقوق النشر، العلامات التجارية أو القوانين الأخرى المتعددة، فالخطوة الأولى هى نسيان فكرة وضعهم جميعًا فى حقيبة واحدة ومعاملتهم على أنهم مواضيع منفصلة. الخطوة الثانية هى إلقاء وجهات النظر الضيقة والصورة المبسطة التى يولدها مصطلح "الملكية الفكرية". معاملة كل موضوع من هؤلاء منفصلاً عن الكل يعطى الفرصة لفحصهم بوضوح." *Cf.* Richard M. STALLMAN, " Vous avez dit "propriété intellectuelle"? Un séduisant mirage ", consultable en ligne sur www.gnu.org.

تساوى الاكتشافات العلمية والمعارف الأكاديمية أو التقليدية، والعلامات التجارية، وما إلى ذلك، مع "المعلومات" ذات القيمة الاقتصادية المتزايدة فى الأهمية فى "اقتصاد المعرفة"، ومن ثم تحتاج إلى حماية أكثر وأكثر فعالية. وبناء عليه، فإن بناء وتعزيز حقوق الملكية الفكرية قد أدى إلى امتداد منطق القيمة إلى مجال واسع من "غير المادى" من خلال الاستناد إلى الحاجة إلى نظام قانونى من القيود والتحفظات المؤقتة المتزايدة أكثر فأكثر. وهو ما تناوله موريس كاسييه **Maurice Cassier** بخصوص براءات الاختراع: لم يعد التبرير خاصًّا بالمؤلف أم المخترع، بل بالمستثمر. يشير المحامون إلى أن براءة الاختراع هى أداة اقتصادية لحفظ الأسواق وتفتح الإمكانية أمام إنشاء الأسواق وتوسيعها وحمايتها. هذا نموذج جديد يتم إعداده. ينبغى استعادة الاستثمارات البحثية عن طريق إصدار العائد على الاستثمار وليس وفقًا للطريقة القديمة، وهى مكافأة المخترع"[1]. من جانبه بَيَّن ميخائيل زيفارس **Mikhail Xifaras** وجود عدة مراحل فى تصميم حقوق التأليف والنشر، والتى لم يتم استيعابها على الفور فى سندات الملكية الفكرية. أُنتجت "ثورة نظرية" حقيقية عندما تم إسناد بعض الامتيازات المؤقتة إلى الملكية: تشير الملكية الآن إلى الاحتفاظ الحصرى بدلاً من البراعة المادية وحقوق المبدعين والتى أصبحت النموذج الأصلى. على الرغم من أنه لا يزال مصطلحًا، غير أن انتصار مصطلح "الملكية الفكرية" أصبح له أهمية عملية كبيرة. ومن المسلم به الآن أنه يؤيد كثيرًا توسيع نطاق هذه الحقوق لتشمل أشياء جديدة، وتعزيز امتيازات أصحابها، وتقارب

(١) مقابلة مع Maurice Cassier, *Nouveaux Regards*, n15, automne 2001.

النظم القانونية لمختلف أنواع الإبداعات، وتعزيز شرعيتها الأيديولوجية (تبدو "الملكية" أفضل من "احتكار مؤقت")"[1].

إن القضية الأكثر إثارةً للدهشة هى الملكية الخاصة للكائنات الحية التى تعززها الملكية الفكرية. لفترة طويلة، لم يكن هناك تسجيل براءة الاختراع للكائنات الحية لأن البراءة المعنية، مع استثناءات نادرة، لم تستهدف سوى الإبداعات التقنية ذات الطبيعة الصناعية. وكان السبب الأساسى، كما يذكرنا موريس كاسيير، بأن "الطبيعة التى تتطور خارج الإنسان تنتمى إلى الصالح العام، وهى غير قابلة للخضوع للملكية، بل تندرج فى مجال الاكتشاف[2]". حدثت أول خروقات فى فترة ما بين الحرب فيما يتعلق بالبذور، ولكن فى الثمانينيات من القرن العشرين، حدث الخرق الأساسى عندما قبلت المحكمة العليا للولايات المتحدة تسجيل براءة اختراع البكتيريا بحجة وجود تدخل بشرى. وُجد هنا فصل الحدود بين الاكتشاف والاختراع. كان الطريق مفتوحًا لتسجيل براءة جميع الكائنات الحية لأن "كل ما يستخرجه المخترع من الطبيعة، معزولاً، ويجعله فى متناول الجميع ويقوم بتعديله ليصبح أفضل بل ويقدر على تغييره، يكون من الممكن أن يصبح موضوعًا للبراءة"، كما أشار إليه موريس كاسيه. إن الحالة الأكثر شهرةً والأكثر إثارةً للجدل هى الحالة المرتبطة بشركة ميرياد جينيتكس **Myriad Genetics**، التى كانت تحتكر الجينات المسئولة عن سرطان الثدى والمبيض، ومن ثم احتكار الاختبارات ومعرفة الشعوب بالمخاطر. دون أن نتساءل عن الملكية الخاصة للجينات، قامت المحكمة

(1) Mikhaïl ZIFARAS, "Le copyleft et la théorie de la propriété ", Séminaire international " Propriété et Communs. Les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés ", Paris, 25 ou 26 avril 2013. Consultable en ligne sur www.mshparisnord.fr.

(2) Entretien avec Maurice Cassier, *loc. Cit.*

العليا الأمريكية، بموجب قرار يونيو ٢٠١٣، بكسر هذا الاحتكار وفتح باب المنافسة أمام البحوث حول هذه الجينات.

إن التسابق حول براءات الاختراع يندرج تحت مفهوم "القرصنة البيولوجية" التى تدفع شركات دول الشمال إلى استغلال "الخزانات البيولوجية والجينية" فى دول الجنوب وأن تمتلك الامتياز على المواد أو الجينات من أجل التأكد من ملكية الاستخدام التجارى الذى يمكننا فى النهاية الحصول عليه. يعتمد الامتياز على تحويل المعرفة الأصلية للشعوب إلى اختراعات للشركات الغربية، بحيث أن تصبح الشعوب محرومة من الاستخدام الذى تعرفه لما أصبح يُطلق عليه ملكية النباتات باسم اتفاقيات التجارة العالمية. تعد حالة شجر النيم الذى تزرعه الهند منذ آلاف السنين مثالاً حيا على ذلك. إن فوائد شجر النيم معروفة فى مختلف المجالات الزراعية، الطبية والتجميلية. استخدمت الهند فوائد شجر النيم على مدار قرون، ولكن بدأ النيم يشكل موضوعًا لأربع وستين براءة اختراع من قِبل العديد من الشركات التى سعت إلى الامتلاك الحصرى له. قام عملاق الزراعة **W.R Grace**، الذى يمتلك الامتياز حول الفوائد الفطرية للنيم، بإنشاء مصنع معالجة بذور النيم الذى نجح فى الاستيلاء على جزء كبير من البذور المتاحة، ومن ثم قام برفع الأسعار مما أدى إلى تقليل الاستخدام الحر. نجح احتشاد المجتمع الهندى، الذى تم تصعيده على المستوى العالمى، فى إلغاء براءة الاختراع أمام مكتب البراءات الأوروبى. قاموا بتقديم النصوص الهندوسية دليلاً على أن الفوائد الفطرية معروفة منذ قرون. ما نوه إليه المجمع الفرنسى ضد القرصنة البيولوجية فإن "الجزء الأكبر من المعارف التقليدية ليس له أثر مكتوب، ومن ثم فإن موقفه صعب فى عالم البراءات القانونية"[1].

(1) Collectif français contre la biopiraterie, " Biopiraterie ", *in* ASSOCIATION VECAM (dir.), *Libres Savoirs, op. cit.*, p. 143.

أحد الأوجه ذات الدلالة لامتلاك الأحياء هو بلا شك الطريقة التى نجحت شركات مثل مونسانتو **Monsanto** منذ الثمانينات فى أن تفرض نفسها "آلهة للحياة"، وفقًا لما قاله فاندانا شيفا **Vandana Shiva**، عند الكثير من الفلاحين الذين يعتمدون على البذور المشمولة بحقوق الملكية والبذور المُسَلعة. تمتلك هذه الأخيرة ميزة خاصة، يسمح بها الإطار القانونى العالمى للملكية الفكرية، بعدم إمكانية تجديدها أو إعادة استخدامها من قبل الفلاحين، ومن ثم منعهم عن معرفتهم، خبراتهم، وأخيرًا من كل سلطان لهم على منتجاتهم. من المحاصيل التجارية لمونسانتو وثلاث شركات أخرى تتقاسمن معها السوق العالمى، بتعديل الزراعة فى العديد من الدول من خلال الترويج لزراعة المحصول الواحد. فى الهند، تسيطر مونسانتو على ٩٥٪ من إنتاج القطن فى الهند. ارتفاع التكاليف ماهو إلا نتيجة للعوائد المتراكمة من الشركة، مما دفع الكثير من الدول إلى الاستدانة حتى التدهور. أدى هذا الاعتماد التام إلى موجة من الانتحارات التى أجبرت السلطات الهندية أن تستجوب الضوابط التنظيمية لسوق المحاصيل[1].

"الرواية الأعظم" لمصادرة المشاعات:

يمكننا أن نرى أن عودة المشاعات أتت فى إطار ظرف تاريخى محدد، مما يجعل من تحكم الشركات فى الموارد الاستراتيجية "كالمعرفة"، ورقة رابحة أساسية فى المنافسة. يجب علينا الآن أن نقيم مدى ملاءمة هذه الإشارة التاريخية عن المشاعات التى توجد فى قاعدة النموذج الجديد. هل نحن متأكدون من أنه

(1) Vandana SHIVA, "Monsanto and the seeds of suicide", *The Asian Age*, 27 mars 2013.

يمكن فهم التحول العام للرأسمالية الذى نشهده من خلال التجارب التاريخية السابقة مثل تطويق الأراضى الجماعية؟

حتى نستطيع أن نقرر، يجب التذكير بعدة عروض كلاسيكية مرتبطة بنشأة الرأسمالية الزراعية فى أوروبا. استطاعت تلك العروض إثبات العنف الاجتماعى الذى تمثله حركات التطويق ومصادرة المزارع[1]. يجب أولًا الحديث عن الأعمال الشهيرة لتوماس مور **Thomas More** فى كتابه "يوتوبيا"، والذى يشير فيه إلى بداية القرن السادس عشر، وجميع الأفراد والمجموعات الذين من الممكن أن يؤثر سلوكهم على دولة ما، بجانب النبلاء، والمرتزقة واللصوص، وجميع الأشخاص الجشعين الذين استولوا على الأراضى لتربية الخراف. لأن، وفقًا لقوله، الضرر الأكبر يأتى من قطعان الخراف التى تغطى انجلترا. "عادةً ما تكون لطيفة جدا، من السهل تغذيتها بالقليل من الأشياء، إلى أن تصبح شرسة جدا، ومتوحشة جدا، تلتهم حتى الرجال، تخرب وتخلى الحقول، والمزارع والمدن من السكان"[2]. يشرح مور مستخدمًا هذه الكلمات سباق الانتزاع: "فى الواقع، فى جميع مناطق المملكة، حيث نجد الصوف الأرقى، ومن ثم الأغلى، فإن النبلاء والأغنياء، دون الحديث عن بعض رؤساء الأديرة، والشخصيات المقدسة، الذين لا يرضون بالعيش على العوائد والدخول التى أمنتها الأراضى

---

(1) قام علماء التاريخ المعاصرون بمد هذا البحث، نفكر خاصةً فى Edward P. THOMPSON, *La Guerre des forêts. Luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle,* La Découverte, Paris, 2014, à Christopher HILL, *Le Monde à l'envers,* Payot, Paris, 1977, ou à Ellen MEIKSINS WOODm, *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie,* Lux, Montréal, 2009. *Cf.* également Michael PERELMAN, *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation,* Duke University Press, Durham, 2000.

(2) Thomas MORE, *L'Utopie, ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement* (1516), Garnier-Flammarion, Paris, 1987, p. 99

لأجدادهم، دون أن يقدموا أى شىء للمجتمع (مع الإضرار به)، لايتركون أى مكان للزراعة، ويهدمون المزارع، ويدمرون المدن، ويطوقون جميع الأراضى لتصبح مراعى مغلقة، لايتركون سوى الكنيسة، يجعلون منها إسطبلاً لخرافهم"[1]. وفقًا لمور، يمثل هذا الاستيلاء على الأراضى أحد أسوأ أنواع العنف ضد الفلاحين، ويؤدى إلى العواقب الأكثر شرًّا التى لا تؤثر عليهم فقط ولكن على المجتمع ككل: "ومن ثم، حتى يستطيع الشره الذى لا يشبع، الآفة الرهيبة لوطنه، أن يحيط بسياج واحد الآلاف من الفدادين كقطعة واحدة، ومن ثم يُطرَد المزارعون، وغالبًا ما يُجرَدون من كل ما يملكون، ويتم خداعهم أو تقييدهم بأعمال العنف. وما لم يتعرضوا للمضايقات، فإنهم لا يستطيعون حملهم على التخلى عن أملاكهم. وتكون النتيجة واحدة. يذهب الرجال، والنساء، والأزواج، والأيتام، والأرامل، والأهالى بأطفالهم الصغار، وتصبح الأسرة الكبيرة بائسة بأكملها، فى حين أن الأرض تحتاج إلى عاملين"[2].

تمضى أربعة قرون، ويعرض بولانيى **Polanyi** مستخدمًا المصطلحات نفسها، عواقب التطويق: "صحيح أننا وصفنا عملية التطويق بأنها ثورة الأغنياء ضد الفقراء. قام اللوردات والنبلاء بقلب النظام الاجتماعى وزعزعة قانون وعادات الماضى، من خلال اللجوء أحيانًا للعنف، وأحيانًا أخرى إلى الضغوطات والتخويف. لقد سرقوا حرفيا نصيبهم من الأملاك الجماعية من الفقراء، وخربوا المنازل التى اعتُبِر، منذ فترة طويلة، بفضل قوة العادات التى لا يمكن التغلب عليها حتى الآن، أنها تنتمى لهم ولورثتهم. سيتمزق نسيج

(1) *Ibid.*, p. 99-100
(2) *Ibid.*, p. 100.

المجتمع، وتشهد المدن المهجورة والمساكن المدمرة على العنف الذى اندلعت فيه الثورة، وعرضت دفاعات البلاد للخطر، ودمرت مدنها، وأهلكت سكانها، وحولت ترابها المستنفد إلى غبار، واعتدت على سكانها، وحولتهم من فلاحين صادقين إلى مجموعة من المتسولين واللصوص"[1]. إن لهذه الأقوال دلالة كبيرة لأنها توحى بأنها لم تكتب من أجل استنكار غزو الخراف للأراضى الإنجليزية، ولكن من أجل توصيف الآثار المدمرة لاستخدام الذرة والصويا المعدلين وراثيا ومبيدات الأعشاب التى تصاحبهم على المجتمعات الزراعية فى الهند وأمريكا اللاتينية.

بدوره، يقوم ماركس فى منتصف القرن التاسع عشر بتقديم أحد العروض اللافتة حول هذا الاستيلاء، فى الفصل الرابع والعشرين من كتابه رأس المال. إذا اعتبرنا أن ممارسات النهب كانت لازمة من أجل تأسيس الرأسمالية، فهو يوصف العملية التاريخية التى حرمت الملاك الصغار من الاستخدام الجماعى للمحليات وعززت طردهم من المجتمعات الريفية. يقول ماركس: إنه قبل عملية نشر العنف الاقتصادى الذى يبتلع ويطحن "العمال الأحرار" فى المصنع الحديث، كان يجب أولاً قطعهم عن فرص العمل فى مجتمعاتهم الريفية والقروية. من أجل "تحرير" العمال" من روابط التبعية مع أسرهم، قبيلتهم، مدينتهم، حرفتهم أو أرضهم، ومن ثم من أجل إنتاج "الشروط الأساسية للإنتاج الرأسمالى[2]"، كان من الضرورى أولًا تدمير ظروف الوجود القديم، سواء الإقطاعى أو الطائفى. يذكر ماركس كيف أنه منذ القرن الخامس عشر وخاصة

(1) Karl POLANYI, *La Grande Transformation, Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983, p. 61.

(2) Karl MARX, *Le Capital, Livre I, op. cit.*, p. 804

منذ القرن السادس عشر، كانت هناك كتلة من السكان تتألف من فلاحين مستقلين ومزارعين وعمال زراعيين مدفوعة من أرضها بسبب تركيز الأراضى واستبدال حقوق الملكية الحديثة لحقوق الملكية الإقطاعية. إن أحد أوجه هذا التحول الاقتصادى والاجتماعى هو قمع الأراضى والعادات المجتمعية، بالتوازى مع الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة والاستيلاء على ممتلكات الدولة. يتم تقديم تطويق أراضى البلديات ونشر فكرة المراعى على نطاق واسع على أنها العوامل الأكثر أهمية لهذه الثورة الاقتصادية التى أدت لخلق شروط الرأسمالية.

فى مواجهة التصور الشاعرى للاقتصاديين الذين تخيلوا أن مصدر رأس المال هو الادخار الحكيم للعمال الأكثر جدارة والأكثر احتياطًا، أشار ماركس إلى أن التراكم الأصلى "المزعوم"، كما تم تقديمه من قبل الاقتصاديين البرجوازيين، كان فى بدايته عنفًا ونزعًا للملكية: "الجميع يعرف أن فى التاريخ الحقيقى، يتمثل الدور الأول فى الغزو، والاستعباد، والجريمة والنهب، فى كلمة واحدة، العنف"[1]. أولًا يُمارس هذا النهب من خلال "طرق خاصة صغيرة ومستقلة" قبل أن يصبح من خلال طرق قانونية وعلى نطاق واسع فى القرن الثامن عشر[2]. يعرض ماركس بالاستناد إلى الأدلة التاريخية، "سلسلة طويلة من أعمال النهب والأعمال الوحشية والمعاناة التى تحملها الشعب، التى صاحبت الاستيلاء العنيف بين الثلث الأخير من القرن الخامس عشر ونهاية القرن الثامن عشر"[3]. تتابعت هذه السرقة بشكل قانونى تمامًا فى القرن التاسع

(1) *Ibid.*, p. 804
(2) *Ibid.*, p. 815
(3) *Ibid.*, p. 819

عشر، من خلال حملات "التطهير"، أى تنظيف الأراضى من سكانها الذين لم يعد لهم أى نفع. ثم يشير ماركس إلى عواقب نهب الممتلكات البلدية: انخفاض الأجور اليومية، إفقار أصحاب الأراضى الصغيرة والمزارعين، النزوح الريفى، تصحر الريف، عدد أكبر من السكان بلا نار أو مكان. ومع اغتصاب الأراضى المشتركة، تمكن المزارعون الكبار من أن يصبحوا كبار رعاة الماشية، مما زاد من السماد اللازم لزراعة الأراضى، وهو ما أدى إلى زيادة العائدات والدخول.

وفقًا لما يقول، فإنها "مصادرة" "مدونة فى وقائع البشرية بحروف من الدم والنار"[1]. إن تأسيس علاقات إنتاج جديدة فى الريف والمدينة يمثل نموذجًا من "العنف غير الاقتصادى" الذى سبق تطوير النظام الرأسمالى، الذى، ما إن وجد، نفذ عنفه الخاص، "الاقتصادى" على من استعبدهم، وهو ما كان كفيلاً بالحفاظ على النظام الاجتماعى: "أحكمت القيود الصامتة على العلاقات الاقتصادية سيطرة الرأسمالية على العامل"[2]. بل على عكس ذلك، سادت فى المرحلة التى سبقت تأسيس هذه العلاقات الرأسمالية أكثر أعمال العنف الخاصة وعنف الدولة التى حكمت وحلت على الفقراء والمتسولين والمشردين، كما حلت على عمال المدن الراغبين فى الحفاظ على روابط الاتحاد المهنى. إن العلاقة الاجتماعية للرأسمالية وللعمل، التى سمحت بخلق سوق واسع يستطيع الموظفون فيه شراء المنتجات من عملهم الخاص، خلقت جوا من العدالة والتوازن: تم تداول المعاملات سلميا وفقًا للقواعد التعاقدية. وبهذا تم طمس عملية النهب الأولى التى عانت منها الشعوب من التاريخ.

---

(1) *Ibid.*, p. 805

(2) *Ibid.*, p. 829

لوصف هذه العملية التاريخية، وفقط ضمن حدود هذا البيان، تناول ماركس تأكيد برودون: "الملكية هى السرقة!"

ومع ذلك، وعلى عكس هذا الأخير، فهو لا يجمل أو يأسف على استخدام الملكية الجماعية. ما يهمه قبل كل شيء هو "العملية التاريخية لفصل المُنتِج عن وسائل الإنتاج"[1]. وما كان له أهمية جوهرية بالنسبة له هو إلغاء الملكية الخاصة لكتلة الفلاحين، وهى ملكية خاصة لا يمكن أن تبقى إلا من خلال المشاعات: "ما هى الكلمة النهائية للتراكم الأول، أى ما يعنى، التكوين التاريخى لرأس المال؟ إلى الحد الذى لا يكون فيه التحول الفورى للعبيد والخادمين إلى العمال الذين يتقاضون أجرًا، ومن ثم مجرد تغيير بسيط الشكل، فإن التراكم الأول لرأس المال ليس سوى مصادرة للمنتجين الفوريين، وحل الملكية الخاصة المبنية على أساس العمل الشخصى"[2]. تقدم السلسلة التاريخية التى ترتكز عليها الحجة تسلسلا لثلاث لحظات، وفقًا لمنطق "نفى النفى": أولاً، الملكية الفردية الخاصة لوسائل الإنتاج على أساس العمل الخاص، ثم الملكية الخاصة الرأسمالية على أساس مصادرة الملاك الصغار، وأخيرًا الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج[3]. ومن ثم فإن المصادرة الجماعية التى حققتها الرأسمالية كانت تتمثل فى تدمير الصلة المباشرة بين العمل والملكية. لم يرد يريد ماركس الدفاع عن العلاقة المباشرة بين المُنتِج الصغير ووسائل الإنتاج وثمار عمله. ولكن على العكس، فإن الرغبة فى الحفاظ عليها ستسعى إلى كبح حركة التاريخ نحو تركيز رؤوس الأموال والتنشئة الاجتماعية للعمال، ومن ثم

---

(1) *Ibid.*, p. 805

(2) *Ibid.*, p. 854

(3) *Marx, prénom: Karl, op. cit.*, p 641-647

فإنها تؤخر اللحظة الأخيرة "لمصادرة المصادرين". يعد توضيح ماركس هنا أساسيا: "إن الرأسمالية هى إنتاج أكثر اجتماعية عن ذلك الذى تدمره والذى أصبح فى جميع الأحوال مدانًا من التاريخ. فقط الاقتصاديون المحدودون هم من يعتقدون أن الرأسمالية هى حكم الملكية الخاصة فى المطلق، على أنها فى الأساس تدمير للملكية الخاصة للمنتجين الفوريين. ومن ثم فإن تدمير "المشاعات" فى حد ذاته ليس انحرافًا تاريخيا. سمحت بقايا العلاقات الاجتماعية للإنتاج لمجموعة من صغار الفلاحين بالحفاظ على أرضهم ولكن فى الرداءة الاقتصادية وحتى فى الذهول الفكرى والسياسى. بعبارة أخرى، لم يبد أن رأى ماركس فى "تحسين" طرق الزراعة التى رافقت حركة التطويق، حجة خاطئة[1]. إن تطور القوى المنتجة هو الذى برر تاريخيا اختفاء المشاعات ومعها المجتمع الريفى والذى كان بكل الأحوال محكومًا عليه بالزوال بعد عرض الممتلكات المحلية القديمة فى السوق وتحول الفلاحين القدماء إلى "بروليتاريا خارجة عن القانون".

إن لموضوع "المشاعات" مكانًا ضئيلاً فى مفهوم التطور التاريخى الذى وضعه ماركس، على الأقل خلال معظم عمله النظرى. لا تستطيع الثورة الشيوعية أن تسعى إلى "استعادة" المشاعات التى أدانتها المسيرة التاريخية. إذا لم يكن "للمشاعات" التقليدية مكانًا فى مستقبل المجتمعات، فهذا لأن قمعها لعب دورًا حاسمًا فى التطور التاريخى: هذا الافتراس كان فى الواقع شرطًا لهذه المصادرة. وسيظل هذا المفهوم بضرورة قمع المشاعات، عنصرًا أساسيا فى

(١) لوك يعنى بكلمة "تحسين" ارتفاع نسبة إرجاع الأراضى المطوقة، مما يبرر من وجهة نظره الملكية الخاصة.

الماركسية، على الأقل فى نسختها الأكثر أرثوذكسية[١]. اعترض عليه الكثير من الكتاب مثل كارل بولانيى فى كتابه "التحول الكبير". قام هذا الأخير بدوره يروى نسخته عن مصادرة الفلاحين المرتبطة بنشأة سوق الأرض، فقام بقطع الرؤية الخطية للتطور التاريخى. لقد قام بتقديم معنى مختلف تمامًا للاشتراكية عند تفسير الاضطرابات السياسية العظيمة فى القرن العشرين كرد فعل على تسليع الإنسان والطبيعة فى مجتمع السوق، وكدعوة لبناء السدود لمقاومة غزو الرأسمالية. ولكن ماركس نفسه شهد توبة معينة عندما كتب فى رسائله الشهيرة إلى فيرا زاسوليتش **Vera Zassoulitch** أن بقايا الممتلكات الجماعية فى روسيا من الممكن أن تُكَون نقطة ارتكاز للثورة الشيوعية، وهو ما يشكك فى تسلسل أساليب الإنتاج الذى استمر فى الدفاع عنها[٢].

الإمبريالية باعتبارها تفاقمًا للعنف الرأسمالى

لم يكتف ماركس بوضع هذا النهب واسع النطاق فى بداية الرأسمالية. لم يسه على ماركس رؤية الاستعمار، وهذه المرة فى جميع أنحاء العالم، على أنه سرقة واسعة النطاق شملت استخراج المعادن الثمينة، ونقل المواد الخام للصناعة، ناهيك عن تجارة الرقيق، ومن ثم ظهر العديد من الأدب المناهض

---

(١) يأخذ ديفيد هارفى David Harvey كلام ماركس عن الأوجه السياسية للتراكم البدائى. *Cf. Le Nouvel Impérialisme*, Les Prairies ordinaires, Paris 2010, p. 193. نجد عند جوريس Jaurès نقدا يرتكز على الكوميو ات القديمة التى بقيت بفضل العرف. *Cf. infra*. Chapitre 8.

(2) *Cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx Pr.nom : Karl, op. cit.*, p 648 et *sq.*

للاستعمار والإمبريالية فى النصف الثانى من القرن العشرين[1]. ولكنه لم يفرق سوى بين مرحلتين مختلفتين فى تاريخ الدول الرأسمالية المتقدمة. فقد ميز الأولى، كما رأينا للتو، بهيمنة "العنف غير الاقتصادى" الضرورى لنزع الملكية الجماعية للمنتجين المستقلين الصغار، والثانية تتسم بانتشار العنف الاقتصادى فى علاقات رأس المال والعمل داخل المجال الرأسمالى الناضج. ومن خلال هذا التسلسل الزمنى التطورى، دعت روزا لوكسمبور **Rosa Luxemburg** إلى التساؤل عندما تجادل فى تراكم رأس المال (١٩١٣) أنه بالتوازى مع استخراج الربح، تظل الرأسمالية تمارس نهب موارد المناطق التى لم تتحول للرأسمالية بعد أو مناطق ما قبل الرأسمالية[2]. بالنسبة إلى روزا لوكسمبورج، لا يمكن للرأسمالية أن تتوسع إلا عن طريق السيطرة على المناطق أو المجموعات الاجتماعية التى توجد خارج الرأسمالية، التى لا يكونها العمال أو الرأسماليون. وبعبارة أخرى، القضاء على حرف الفلاحين، فالمستعمرات والفتوحات الإقليمية لا تتعلق فقط بماضى الرأسمالية المتقدمة، بل إنها تشكل حالتها الدائمة. وهو ما يجعل الإمبريالية والمعركة الشرسة التى تقودها القوى الرأسمالية المتقدمة ضرورة للسيطرة على الأراضى التى لم تنظمها بعد الآلية الرأسمالية للاستغلال. وهذا ما يفسر أيضًا الاستعمار المحلى للمناطق الريفية

---

(1) *Cf.* par exemple Pierre JALEE, *Le Pillage du Tiers Monde,* Maspero, Paris, 1965 ; André GUNDER FRANK, *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine,* Maspero, Paris, 1968 ; Samir AMIN, *Accumulation on a World Scale. A critique of the Theory of Underdevelopment,* Monthly Review Press, New York, 1974.

(2) Rosa LUXEMBURG, *L'Accumulation du capital (II)* in *Œuvres IV,* Maspero, Paris, 1972, p. 116-117. *Cf.* la reprise des analyses de Rosa Luxemburg par Hannah Arendt, in *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme,* coll. " Quarto ", Gallimard, Paris, 2002, p. 402 et *sq.q*

التى تقودها كل دولة وطنية على الأراضى التى تسيطر عليها. بالنسبة لروزا، كل هذه العمليات ما هى إلا مجرد تأخير بسيط للانهيار الحتمى للرأسمالية؛ لأنه بمجرد غزو هذه الأراضى، لن يعد هناك ما هو "خارجى" من أجل بيع الإنتاج وتحقيق الربح.

لا يهتم السؤال الذى تطرحه روزا بجذور تاريخ الرأسمالية ولكن بشروط امتدادها. تفسر روزا أن الرأسمالية لا تستطيع أن تظل فى ازدهار إلا من خلال الرابط الذى تقيمه مع "النطاق غير الرأسمالى": "تستمر الرأسمالية فى النمو بفضل علاقاتها مع الطبقات الاجتماعية والدول غير الرأسمالية، وتستمر فى التراكم على حسابها ولكن فى نفس الوقت، تقوم بتفكيكها ودفعها لتشغل مكانها.[١]" وتتعدد الوسائل من أجل الوصول لهذه الغاية: من بينها بيع السلع ونهب الموارد المحلية، وتشريد السكان وتشكيل البروليتاريا الجديدة. أما العواقب، فما هى إلا سلسلة متتابعة من القضاء على "الاقتصاد الريفى الطبيعى والأبوى": "فى أوروبا، كانت حركتها الأولى هى تخلى الثورة عن الاقتصاد الإقطاعى الطبيعى. فى دول ما وراء البحار، اتسم دخول رأس المال على الساحة العالمية بإخضاع وتدمير المجتمعات التقليدية، ومنذ ذلك الحين، تصاحب هذه الأعمال بشكل متواصل التراكم [...] وبهذا يقوم رأس المال بتحويل السكان إلى مشترين للسلع الرأسمالية ويقوم فى نفس الوقت بالإسراع من تراكمه الخاص، عن طريق النهب المباشر للكنوز والثروات الطبيعية التى تكدسها الشعوب الخاضعة"[٢]. وكان لويس ألتوسر **Louis Althusser** قد

(1) Rosa LUXEMBURG, *L'Accumulation du capital (II), op. cit.*, p. 145.
(2) *Ibid.*, p. 144-145.

حدد بوضوح أهمية هذا الموضوع عندما كتب بخصوص الفصل حول التراكم الأصلى للكتاب الأول من رأس المال: "هذه الوسائل هى أسوأ أعمال العنف، إن السرقة والمذابح هى التى فتحت للرأسمالية طريقها الملكى فى تاريخ البشرية." وأضاف: "يحتوى هذا الفصل الأخير على ثروات هائلة لم تستغل بعد، ولا سيما الأطروحة (التى يجب أن نطورها) التى تنص على أن الرأسمالية لم تتوقف أبدًا عن استخدام أسوأ وسائل العنف، ولا تزال تستخدمها فى القرن العشرين فى "هوامش" وجودها الحضرى، أى فى البلدان الاستعمارية والتى كانت تخضع سابقًا للاستعمار". راغبًا فى إعادة الاتصال مع التحليلات الماركسية عن "العنف غير الاقتصادى" فى الستينيات والسبعينات، فكر ألتوسر بشكل رئيسى فى "الضواحى" الاستعمارية. ومن ثم فإن مفهومه يعد أكثر تقييدًا من ذلك الذى شملته روزا لوكسمبورج، فى عملية الهيمنة والتدمير لكل ما لم يكن رأسماليا فى البلاد الرأسمالية نفسها.

"نزع الملكية" كطريقة تراكم نموذجية للرأسمالية المالية

أدت المرحلة النيوليبرالية للرأسمالية بعدد من الكتاب والناشطين إلى رؤية شكل جديد من أشكال الاستعمار المحلى فى التسليع المتزايد للحياة الاجتماعية والثقافية والسياسات النيوليبرالية للخصخصة، فى تصور يبدو قريبًا جدا من وجهة نظر روزا لوكسمبورج. وهذا هو حال ديفيد هارفى **David Harvey** من بين مؤلفين آخرين. قام هذا الأخير من خلال علاقته بالحركة المناهضة للعولمة بوضع نظرية "التراكم عن طريق التجريد" التى تهمنا بشكل مباشر. إذا كان ديفيد هارفى حذرًا من التشابه بين "التطويق" و"المشاعات"،

مشيرًا إلى أن "المشاعات" ليست كلها من نفس طبيعة مراعى جاريت هاردن[1]، إلا أنه أيضًا لا يميل إلى اللجوء للتشابه عندما يحدد الخصخصة النيوليبرالية لتطويق المشاعات[2]، أو عندما يشدد بشكل عام على أهمية نزع الملكية. ويذهب إلى حد جعل هذه الأخيرة طريقة محددة للتراكم، جنبًا إلى جنب مع الاستغلال، الذى يميز عملية إعادة الإنتاج الموسعة التى حللها ماركس فى النصوص الرئيسية لنقده للاقتصاد السياسى. وفقًا لهارفى، فإن التجريد من الملكية ليس نوعًا أصليًا من التراكم تجاوزه التاريخ، وإنما هى شكل دائم من تراكم رأس المال الذى يميل، فى وقت الرأسمالية المالية، إلى أن يصبح النمط المهيمن ويوضح "الاندلاع الجديد للتطويق[3]".

لنرى هذا بمزيد من التفصيل. إن منطق الافتراس، الذى يعبر عنه مفهوم "نزع الملكية"، لا يعد سمة الأيام الأولى للرأسمالية. إنه التأثير المستمر لامتداد رأس المال على المعيشة، والثقافة، والعلاقات الاجتماعية. يميز ديفيد هارفى، بعد روزا لوكسمبورج، بين "جانبين" "للعملية العضوية": "التراكم من خلال إعادة الإنتاج الموسع" - وهو استخراج الربح من النشاط الاقتصادى العادى - و"التراكم عن طريق التجريد من الملكية" - أى من خلال السلب عن طريق التلاعب والمضاربات التى تأتى من القوة المالية وقوة الدولة، فى تواطؤ وثيق بينهما، لدرجة تشكيل "رابطة دولية-مالية" "*The state-finance nexus*" أى

(1) David HARVEY, "The future of the commons", *Radical History Review, n109, hiver 2011.*

(2) David HARVEY, *Le Nouvel Impérialisme, op. cit.*, p. 186. Le texte anglais parle d'un "*new round of " enclosure of the commons*""

(3) *Ibid.*, p. 176.

لا يجب الخلط بين "نزع الملكية" و"الاغتراب"، وهو مصطلح غير ذى أهمية عند هارفى.

ما يشكل "الجهاز العصبى المركزى" لتراكم رأس المال[1]. وبعبارة أخرى، جعلت العلاقة بين المالية والدولة من نزع الملكية النظام المهيمن للتراكم فى عملية إعادة الإنتاج الموسعة.

وفقًا لهارفى، فإن نزع الملكية هو أحد العمليات العامة فى تاريخ الإنسانية، أى ما يتعدى الإطار الوحيد للرأسمالية. ولكنه يلعب دورًا مهمًّا فى تطويرها فيما يسمح لها بالامتداد وتسريع تركيزها للملكية ومركزية رأس مال. لا تزال هذه العملية تُمارس فى الضواحى من خلال نهب الموارد وتدمير الزراعة، وتُمارس فى قلب النظام من خلال إزالة الأصغر والأضعف، كما يمكننا ملاحظتها فى أوقات الأزمات، حيث يتم سلب المساهمين والملاك الأفراد بكثرة من قِبل صناديق التحوط والبنوك. ويُطبق هذا المنطق الافتراسى أيضًا من خلال الإجراءات الحكومية، عندما يتم استبدال نظم المعاشات التقاعدية المدفوعة مقدمًا بالتأمين الخاص، أو عندما تضعف الجامعات الحكومية لصالح المؤسسات الخاصة. يُنَفذ هذا المنطق من خلال الاستيلاء الخاص على المساحات والموارد الطبيعية والإنتاج العلمى. بعبارة أخرى، فإن منطق الافتراس يُنَفذ عندما لا يكتفى رأس المال بإعادة إنتاج أدائه الخاص، بل يسعى، تحت ضغط المنافسة والسباق من أجل الربحية، إلى التوسع وتعميق سيطرته على الطبيعة والمجتمع.

إن "التراكم عن طريق نزع الملكية" هو زيادة القيمة التى لا تنتجها الآليات الذاتية الكلاسيكية للاستغلال الرأس مالى ولكن عن طريق مجموعة الوسائل

(1) David HARVEY, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Profile Books, Londres, 2010, p. 54

السياسية والاقتصادية التى تسمح للطبقة المهيمنة أن تسيطر، إذا أمكن بلا مقابل، على ما لم يكن ملكًا لأحد أو ما كان يمثل ملكية عامة أو تراثًا ثقافيا واجتماعيًّا جماعيًّا. إن الاهتمام الأكبر لمفهوم "التراكم بانتزاع الملكية" لا يرتبط فقط بتحديث إشكالية روزا لوكسبمورج، إنما يكمن فى حقيقة أنه يسعى إلى مساءلة الممارسات النيوليبرالية لخصخصة الشركات العامة، الإدارات، أجهزة التأمين الاجتماعى ومؤسسات الصحة والتعليم. فى الواقع، وفقًا لهارفى، إن الصفة الأساسية للنيوليبرالية هى توسيع المجالات التى من الممكن أن تكون موضوعا للافتراس. إذا كانت الرأسمالية تحتاج إلى الامتداد باستمرار خارج المناطق الجغرافية والمجموعات الاجتماعية التى هى أصلاً تحت سيطرتها، كما وضحته روزا لوكسمورج، فيجب أيضًا تجديد وتعميق ومدّ نفوذها داخل البلاد التى توجد أصلاً تحت هيمنتها. وتتميز مرحلة الرأسمالية المالية على وجه التحديد بضرورة هذه العملية الجديدة المتمثلة فى نزع الملكية التى أصبح فيها ما تمكن سابقًا من الهروب من السيطرة الرأسمالية يشهد الآن نوعًا من الاستعمار.

وفقًا لهارفى، إن أزمات رأس المال لا تتمثل فى أزمات الإفراط فى إنتاج السلع، المرتبطة بانخفاض استهلاك جماهير الموظفين المستغلين، كما فكرت روزا لوكسمبورج، وإنما تعود لأزمات الإفراط فى تراكم رأس المال. بخصوص هذه النقطة، يظل هارفى وفيا للتحليل الماركسي للتناقضات الرأسمالية. ومن أجل الإجابة على المشكلة التى يطرحها الفائض المتوطن من رأس المال المهمل بسبب عدم وجود استثمارات مربحة، فإن الممارسات الليبرالية الجديدة المتعلقة بنزع الملكية قد انتشرت على نطاق عالمى: "إن ما يسمح به التراكم عن طريق التجريد من الممتلكات هو الإفراج عن مجموعة

من الأصول (التى تشمل القوة العاملة) بتكلفة منخفضة جدا (فى بعض الحالات تساوى صفرا). يمكن لرأس المال المتراكم أن يحتجز هذه الأصول وأن يجد لها استخدامًا مربحًا على الفور. أتاحت خصخصة عدة مجالات فى السنوات الأخيرة، مثل (السكن الاجتماعى، والاتصالات، والنقل والمياه فى بريطانيا على سبيل المثال) فرصًا عديدة لبسط قبضة رأس المال المتراكم. وقد أدى انهيار الاتحاد السوفيتى وفتح الصين لاحقًا إلى التحرير الهائل للأصول فى التيار الرئيسى لتراكم رأس المال. ما الذى كان سيحدث لرأس المال المتراكم على مدى الثلاثين عامًا الماضية إذا لم تتح هذه المجالات التراكمية الجديدة[1]؟" وبينما يلاحظ ديفيد هارفى التنوع الكبير للعمليات الملموسة للتجريد من الممتلكات والحالات الطارئة التى أدت إلى تطوير هذه العملية، فإنه يلاحظ مع ذلك أن هذه العملية تجد تماسكها فى التناقض الاقتصادى، وتجد الحل فى سياسات التحرير والخصخصة. إن ما يبدو جديدًا فى نظرية "التراكم عن طريق التجريد من الممتلكات" ينضم إلى اتجاه فكرى تقليدى فى الماركسية: يمكن للدولة أن تتصرف بالتأكيد، فهى ليست سوى اليد الأكثر أو الأقل وضوحًا وفقًا للمنطق العميق لرأس المال.

إذا كان هارفى يؤكد على هذا البُعد العالمى، فهذا ينبع من قلقه المتعلق بالاستراتيجية. إن إضعاف حركة العمال يترك مسألة الموضوع الاجتماعى والسياسى القادر على تطوير نضال على نطاق كبير ضد الرأسمالية مطروحًا. من هنا يأتى استفهامه حول قدرة "المجردين" من جميع الأنحاء على التحالف من أجل الكفاح معًا ضد الرأسمالية النيوليبرالية، خاصةً فى ظل الأزمة المالية

---

(1) David HARVEY, *Le Nouvel Impérialisme, op. cit.*, p. 177-178

فى ٢٠٠٨ وفى سياق السياسات التقشفية العنيفة الذى يُسَرع الأحداث التى يحتويها تحت مصطلح التجريد. هل يمكننا أن نلمح إمكانية تحالف كبير لجميع ضحايا هذا التجريد، من شأنه أن يجدد الاتصال بالنضالات الشعبية التى قاومت حركة التطويق، التى وصفها المؤرخون أمثال تومسون، هيل وتيلى Thompson, Hill or Tilly؟ لن نتطرق هنا إلى هذا النقاش، ولن نناقش الطريقة الأرثوذكسية جدًا التى يرى بها هارفى الطابع "التقدمى" للتجريد من الممتلكات عندما تسمح، وفقًا له، بتسريع الحركات فى اتجاه الاشتراكية[1]. كل ما نهتم به فقط هو فهم كيف "تبلورت" إشكالية الافتراس فى الماركسية الحديثة. ولكن هذا يطرح إشكالية أساسية: يؤدى التشابه مع مصادرة "المشاعات" إلى تقدير "السرقة" و"النهب" على حساب التحليل الكلاسيكى لاستغلال العمالة بأجر.

قصور نموذج "تطويق المشاعات":

يحتاج كل عمل سياسى جديد أن يخترع لغته الخاصة، وهو ما يفعله من خلال البحث عن تجديد التجارب والتحليلات السابقة. لا يوجد هنا ما نقول. ولكن، يدفعنا هذا إلى التساؤل حول قدرة هذه اللغة على السماح أو عدم السماح بالتفكير. لا يوجد شك أن إشكالية "السرقة"، والنهب" و"التطويق" تهيمن اليوم على التحليل النقدى لواقعنا. إذا لم يتم تجاهل الجوانب المنتجة للمشاعات، كما رأينا مسبقًا، فإنهم يوجدون كخطة ثانية أو يجدون صعوبة فى الاندماج فى نهج سلبى فى الأساس. استطاع هارفى أن يشرح جيدًا هذا

(1) David HARVEY, *The Enigma of Capital, op. cit.*, p. 249, et *Le Nouvel Impérialisme, op. cit.*, p. 192-194.

الفكر النقدى الجديد. لا شك فى أن شرحه هو الأكثر قوة نظريا، ولكن هل يتوافق تمامًا مع الواقع الذى نعيشه؟ كما يبين هارفى على الرغم منه، فإن مثل هذا النمط من التحليل يشير إلى أننا نتعامل أساسًا مع غزو للمجالات العامة والسلع المشتركة من الرأسمالية المالية بسبب الإفراط فى تراكم رأس المال فى منتصف النظام. ولكن هذا النوع من التحليل ليس قادرًا حقا على إقامة روابط ملموسة بين هذه الخصخصة وما يحدث فى مركز الرأسمالية والشركات الخاصة، وفى علاقات العمل، وفى سوق العمل، وضمن الخدمات العامة التى تواجهها الإدارة العامة الجديدة، وهو ما يوصف الآن إلى حد كبير بأعمال أدبية اجتماعية واقتصادية كثيرة. فى الأساس، إن فكرة أن حركة التطويق هى الشكل الرئيسى للتراكم الرأسمالى تتطابق مع المفهوم الذى يميل إلى تمييز الصراعات الحضرية والإيكولوجية والثقافية، التى يبدو أنها تحمل المزيد من الأمل أو المزيد من التطرف أكثر من نظم مقاومة الأشكال الجديدة للاستغلال الرأسمالى فى الشركات والإدارات. وتطابق أيضًا بالتأكيد اللحظة التاريخية التى تتميز بالدفاع عن كل ما فى الحياة اليومية والذى لا يزال غير خاضع بالكامل لرأس المال أكثر من أنها حركة مهاجمة لمن يخضعون مباشرةً لمنطقها، وهم العمالة بأجر فى الشركات الخاصة، وأكثر فأكثر، من يعملون فى القطاع العام ويخضعون للإدارة النيوليبرالية. فى النهاية، هذا النوع من المفاهيم يناسب فترة كانت فيها الملكية العامة للشركات لا تبدو الحل الأمثل الذى مثلته طوال تاريخ الاشتراكية والحركات العمالية. يبين هارفى جميع تلك النقاط بكلٍ وضوح. ولكنه يدرك أيضًا كيف أن النضالات الحديثة، والتى تختلف وفقًا للأوجه المتعددة للتجريد من الملكية، تبحث عن إعطاء رؤية بديلة لاشتراكية وشيوعية القرنين الماضيين، ولكنه لا يرى كيف أن المنظور السلبى أساس للتجريد أو التطويق غير كافٍ من أجل بنائها[1].

(1) David HARVEY, *Le Nouvel Impérialisme, op. cit.*, p. 201

أخيرًا نطرح السؤال حول معرفة ما إذا كنا قد استبدلنا فكرة لم تعد ذات نفع بأخرى من الممكن أن تؤدى إلى مأزق نظرى وسياسى. الأولى هى التى ورثناها من الماركسية فى نسختها المهيمنة والتى تنص على أن المشاع هو إنتاج موضوعى لرأس المال. وهو طريق التجاوز من الداخل. أما الثانية فهى التى تنص على ألا تتم استعادة المشاع إلا من خارج النطاق الرأسمالى بالمعنى الدقيق، أنه يكفى الدفاع عن وتطوير المشاعات التى توجد فى الخارج من أجل تجاوز الرأسمالية. وهو طريق النشر من الخارج. لدى الكثيرين، هذا هو الطريق الوحيد البديل الذى من الممكن تصوره، بما أن الملكية "الجماعية" لم تقم على شىء سوى رأسمالية الدولة. وفقًا لناعومى كلاين **Naomi Klein**، فإن الحركة المناهضة للعولمة سعت إلى حماية العالم من الخصخصة العامة عن طريق الدفاع عن الموارد والمساحات المشتركة المحلية: لحماية العالم، يجب الدفاع عن العوالم المشتركة الصغيرة. غير أن استراتيجية "المشاعات" ستنخفض بعد ذلك إلى إنشاء عزلات نموذجية صغيرة، وإلى انتشار الممارسات السليمة المتمثلة فى التقاسم والتضامن المدرجين عمدًا خارج منطق الملكية والدولة، الأمر الذى لا شك فيه له مردود فى حركة زاباتيستا وفى مجتمعات القراصنة؟ أعطى جون هولوى **John Holloway** الصيغة المناسبة عندما قال: "يجب تغيير العالم دون الحصول على السلطة"[1]. على الرغم من أن هذه الصيغة قد تبدو جذابة فإنها تهمل التساؤلات حول أشكال هيمنة رأس المال على العمل، كما تتجاهل آثار الدولة على المجتمع والطرق اللازمة لتجنب هذه الآثار. ومع ذلك، فإن هولوى ليس متأكدًا أن من أجل التفكير فى الأشكال

(1) John HOLLOWAY, *Changer le monde samd prendre le pouvoir,* Syllepse, Paris, 2007.

الجديدة للنضالات ومن أجل تصور البدائل، يجب علينا أن نتخلى عن الطريقة التى يمارس بها رأس المال اليوم سيطرته على العمل فى الشركات أو الإدارات التى تخضع لمنطق المنافسة وإدارة الأعمال. ولكن طريقة تشغيل الرأسمالية فى العصر النيوليبرالى لا يمكن أن تقتصر على عمليات "التطويق" و"التجريد من الملكية". بدون أى شك، فإن هذه الظواهر لا تنتمى فقط إلى التاريخ الذى يسبق الرأسمالية الصناعية، ولكنها بعيدة تمامًا عن جعل الأشكال الحديثة للهيمنة والاستغلال فى الشركات والإدارات مقتصرة عليها. إنه يعود إلى النقد النظرى عندما يعيد ربط عمليات التملك والخضوع، وليس الفصل بينها.

تؤدى المنافسة بين القلة الحاكمة والدولة من أجل التحكم فى مصادر الربح والعائد إلى تسريع عمليات التملك. فيعد الاستيلاء على مصادر وعوامل الربح وتعزيز حقوق الملكية من أجل ضمان الأرباح الاحتكارية، أدوات حرب يستخدمها الفاعلون الرأسماليون وأدوات النظام ضد أعضاء المجتمع. إن عمليات توسيع وتعميق العلاقات الرأسمالية تسير جنبًا إلى جنب. وهنا يجب بلا شك الإشارة إلى عملية التراكم الأصلى. هذا عندما لا نعدها مرحلة من مراحل أنماط الإنتاج، ولكنها كبعد متأصل للإنتاج الرأسمالى، ومن ثم يبدو التراكم الأصلى عملية مستمرة لفصل الأشخاص عن الظروف والأساليب التى ورثوها أو طوروها من خلال محاربتهم من أجل أن يحيوا مستقلين بشكل أو بآخر عن الجهاز الرأسمالى للإنتاج والاستهلاك[1]. يرى ماركس أساسًا فى عملية التراكم الأصلى الفصل الافتتاحى بين الأشخاص وأدوات الإنتاج

(1) Massimo DE ANGELIS, "Marx and primitive accumulation. The continuous character of capital's "enclosures"", *The Commoner,* n2, septembre 2001.

كشرط تاريخى للرأسمالية، الفصل الذى لم تتوقف عملية التراكم الرأسمالى عن إنتاجه فيما بعد وتوسيعه كشرط أساسى لها. كما أنه اعتبر أن عملية التراكم هى استمرار للحظة الانهيار التاريخى لعملية التراكم الأصلى[١]. يمكننا أن نلاحظ أن عملية الفصل تهتم اليوم بشروط أخرى لتمكين الأفراد النسبى مقابل رأس المال: وسائل وشروط للتأمين ضد مخاطر الوجود، ومخاطر الاستهلاك، ومخاطر العلاج، ومخاطر التعليم، ومخاطر الترفيه والاتصال. ولكن لا يتمثل هذا الفصل فقط فى هيئة التجريد من الملكية، فهو يقدم علاقة جديدة للتبعية والخضوع، ومع هذه العلاقة يوجد تحول عام للروابط الاجتماعية والهويات والذاتية. وهو ما يقصده ماركس بإعادة الإنتاج التوسعى لرأس المال، عندما أكد على أن رأس المال لن يتوقف عن توليد شروط تشغيله الخاصة ما إن يبدأ فى العمل بشكل مستقل، أى وفقًا لقوانينه الخاصة للتراكم اللا محدود[٢]، ومن بين هذه الشروط يحدد رأس المال نوعية الأشخاص التى يحتاج إليها، وفى هذه الحالة، يصبح العامل الحر مجبرًا على بيع قوة عمله. كما سنرى لاحقًا، فإن أحد شروط عمله الحالى لا يعتمد كثيرًا على "سرقة" ما لا يعد حتى الآن ملكًا له - أى ما نطلق عليه "الحياة" أو "المعرفة" وهو ما لا يهم كثيرًا الآن- بل الخضوع الكامل والتحول الجذرى للمجتمع والذاتية. ولكن يجب ملاحظة الفرق الكبير الذى يقدمه نموذج المشاعات مع الفكر الماركسى عن التراكم الأصلى. لم ير ماركس سوى مصادرة المنتجين الصغار المستقلين عن طريق

(١) Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, t. III, Editions Sociales, Paris, 1976, p. 318. Sur ce point, voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl*, *op. cit.*, p. 548.

(٢) ما يطلق عليه ماركس، وهى اللغة التى ورثها من هيجل، "الافتراضات الخاصة". حول هذه النقطة مراجعة: Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom: Karl, op. cit.*

رأس المال، أى مصادرة الملكية الخاصة الصغيرة التى ترتكز على العمل الفردى. لم تكن المشاعات قط سوى الشرط الجماعى للاستقلال الفردى، وهو ما دمره قمع المشاعات من أجل السماح للعاملين الأحرار بأن يتحولوا إلى مكونات لرأس المال. إن الاستقلال النسبى الذى حصل عليه العمال بأجر، أى العمال الذين انفصلوا عن أساليب الإنتاج الخاصة بهم، لا يتعلق فقط بالملكية الصغيرة الفردية، ولكن ما أطلق عليه روبرت كاستيل **Robert Castel** "الملكية الاجتماعية" للعاملين بأجر، التى تؤسس "مجتمع الأجور"[(1)]. إن النضالات الاجتماعية فى القرنين التاسع عشر والعشرين سمحت بالفعل بخلق مجموعة من الحقوق، المناصب والخدمات التى تدار بطريقة ديمقراطية والتى تتعلق بالتعليم والصحة وحق العمل والسكن الاجتماعى. إن ما نطلق عليه "اجتماعى" يعنى حرفيا مجموعة الأدوات التى تسعى إلى إرضاء الاحتياجات الجماعية باستخدام قاعدة أخرى غير السوق، أو التى تهدف إلى الحيلولة بين اقتصار العمل على السلع. هذا المجال الواسع الذى يضمن جزءًا من الاستقلالية المنظمة جماعيا للأشخاص بالنسبة إلى رأس المال، يهاجم اليوم تحت اسم أولية المنطق التنافسى وفعالية السوق. يمكننا أيضًا ملاحظة أن ما نطلق عليه "أزمة الديمقراطية"، أى السيطرة المباشرة للقوة الاقتصادية والمالية فى عمليات القرار السياسى لم تكن أبدًا إلا أحد أوجه الفصل بين الأشخاص والوسائل والشروط السياسية لاستقلالهم الجماعى.

---

(1) *Cf.* Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat,* Fayard, Paris, 1995, p. 268 et *sq. Cf* Donald. M. NONINI, *The Global Idea of " The Commons ", op. cit.,* Oxford, 2007, p.6

إن السؤال الرئيسى يكمن هنا فى معرفة ماذا تعنى النيوليبرالية. إن أدوات الحكم التى تميزها والتى توجه السلوك وفقًا للمبدأ العام للبحث الدائم عن الزيادة، لا تخضع إلى المنطق السلبى الوحيد للتجريد من الملكية، أو الاستقالة أو التفكيك. إن السياسات النيوليبرالية التى تُطبق على كل مجالات المجتمع، لا تقتصر فقط على توفير الأصول الرخيصة لرأس المال المالى أو تقديم الانتقام للطبقات الحاكمة من سنوات الجوع النسبية "البقر الهزيل" فى الفترة الكينزية-الفوردية. ينص التجريد من الملكية، كما تدل عليه الكلمة، على نزع ما يمتلكه الأشخاص، سرقة السلع الخاصة، أو تجريدهم من حق، أو قوة أو كيان. ومع ذلك فإن الحكم النيوليبرالى يتميز فى الأساس بتحقيق تغيرات لجميع العلاقات الاجتماعية، انطلاقًا من علاقة الرجل بالمادة. وينفرد بمحاولة الإخضاع الممنهج لإعادة الإنتاج الاجتماعى فى جميع مكوناته - الأجرية، والعائلية، والسياسية، والثقافية، والجيلية والذاتية - تحت إعادة الإنتاج الرأسمالى التوسعى. وبهذا يكون التجريد من الملكية ليس أكثر من لحظة فى عملية قلب الواقع الاجتماعى برمته، وهى عملية أطلق عليها ماركس "الاستعباد تحت رأس المال". لا تتكون النخبة السياسية فقط من "رجال القش" لرأس المال المالى، بل تساهم وتشارك فى تكوين مستواهم، وفى ممارساتهم الحالية القانونية أو غير القانونية، وفى تكوين العلاقة الوطيدة بين رأس المال والدولة، لتتحول لاحقًا إلى شركة كبيرة[1]. فمن خلال الغرس الدائم للمنافسة فى دوائر العمل

(1) *Cf.* Sheldon S. WOLIN, *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

الاجتماعية، ومن خلال تكيف المجالات الاجتماعية والسياسية المختلفة مع المعيار العام الجديد للقدرة التنافسية، تعمل السياسات النيوليبرالية على وضع إعادة إنتاج المجتمع وإعادة إنتاج رأس المال بصورة أوثق وأقرب. ليس بمعنى أن الأولى هى مجرد انعكاس للثانية: فهى النتيجة وفى نفس الوقت، وبشكل أدق، الشرط.

فى المجمل، لا يجب الحديث عن التجريد من الملكية على أنه أسلوب خاص لعملية التراكم، ولكنه إنتاج مستمر للشروط الاجتماعية، والثقافية، والسياسية والموضوعية لتوسيع عملية تراكم رأس المال، أو أن يصبح عالمًا من رأس المال من خلال الحكومة النيوليبرالية. إذا كان رأس المال يستوعب الطبيعة والثقافة والمجتمع كشروط ملازمة له لنموه الخاص، فإننا نفهم أن رأس المال، وفقًا لتفكير وهمى، يبدو بشكل متزايد كشرط لا مفر منه ولا يمكن تجنبه للحياة من جميع جوانبها، ومن ثم تقديم الشعور بأن الفرد لا يستطيع أن يحيا خارج هذا "الكون". وبهذا لا تعزز النيوليبرالية عملية "التراكم عن طريق التجريد" ولكنها تعزز التراكم عن طريق التبعية الموسعة والشاملة لجميع عناصر الحياة للشعوب، والاستهلاك، ووسائل المواصلات، وأوقات الفراغ، والتعليم، والصحة، واستخدام الأماكن والوقت، والإنتاج الاجتماعى والثقافى، فى المجمل، كل ما يخص الشعوب. نفهم إذًا أن النضال ممتد، لا يهتم فقط بأماكن الإنتاج ولكن أيضًا بالأماكن العامة، بأنماط التداول والتبادل، بنظم التعليم والتدريب والبحث، وبالأنشطة الترفيهية والممارسات الاستهلاكية. فى مواجهة منطق "عالم رأس المال" الذى يبدو أنه يتطور بطريقة ذاتية، يجب على

هذه النضالات أن تكون عالمية: أن تتبنى هيكل التنسيق والاتحاد للقطاعات المتصارعة وتنظم فى الأماكن المركزية في المدن ("الميدان") تجمع ولقاء جميع المتضررين من هذه القبضة العامة. فى الأساس، إن هذا الاحتياج العملى جدا للمقاومة العالمية هو الذى يبين ظهور فئة "المشاعات" منذ التسعينيات. تقوم بتعيين أكثر أشكال المقاومة تنوعًا ضد استنزاف رأس المال للمجتمع، والذاتية والأحياء. تمثل كلمة "المشاعات" شعارًا. ولكن لأن هذه الفئة يبدو أنها تقدم العناصر التى هنا، التى تعطيها الطبيعة، فى المجتمع وفى الذكاء، فإنها تجد حدودها فى عدم التجانس بين "السلع والممتلكات" و"المعطيات" الذين يمثلون موضوعًا "للتطويق الجديد".

الفصل الرابع

نقد الاقتصاد السياسي للمشاعات

ارتبط انتشار الحديث عن موضوع المشاعات، كما رأينا، ارتباطًا وثيقًا بتطور الحركات الاحتجاجية ضد النيوليبرالية، سواء في أمريكا اللاتينية، أو في الولايات المتحدة أو في أوروبا. ولكن استطاع هذا الموضوع أن يجد دعمًا نظريا له في الكتابات الأكاديمية التي أنتجها الباحثون، الأمريكان خاصةً، الذين كونوا نظرية اقتصادية سياسية ذات خصائص أصلية وقضية كبيرة: تكمن هذه القضية في تجاوز التفرقة بين السلع الخاصة والسلع العامة، وبين الملكية الخاصة والملكية العامة، وبين السوق والدول، ويعد التمييز بين هذه الأشياء أساسًا لفكرنا الاقتصادي والقانوني.

لايزال هذا التعارض موجودًا بشدة في الحركات الاحتجاجية. يؤدي استنكار حركة التسليع العالمية في كثير من الأحيان إلى الاكتفاء بالدفاع عن الخدمات العامة الوطنية أو بالمناداة بتوسيع تدخل الدولة. أيًا كان ما ترتكز عليه، تشكل هذه المطالب الخصم لأنها ترفض التشكيك في الفكرة المضادة التي خُلِقت خصيصًا لجعل السوق هو القاعدة أما الدولة فهي الاستثناء. هذا الموقف الذي يرى في الدولة مكانًا لمقاومة توغل السوق، يبرر مضاعفة انقسام

العمل بين السوق والدولة، بما أنه الاعتراف لكل منهما بمجال "خاص" به. فمنذ الخمسينيات على الأقل، قبلت النظرية الاقتصادية التقليدية بشرعية الإنتاج العام أو الحكومى بحجة أن بعض السلع هى ملكية خاصة بطبيعتها، فى حين أن البعض الآخر من الطبيعى أن يقع فى إطار عمل الدولة. فإن هذا الاقتصاد السياسى يتبع فقط مبادئ الفلسفة السياسية التى، منذ عصر هوبز **Hobbes** على أقل تقدير، تنسب للدولة الوظيفة المزدوجة المتمثلة فى حماية الملكية الخاصة للممتلكات وتوفير السلع العامة التى لا يمكن توفيرها دون تدخل الدولة. وقد وافق آدم سميث نفسه على هذا الإطار. وتم اعتبار كيانات "السوق" و "الدولة"، فى الفلسفة السياسية وكذلك فى الاقتصاد الكلاسيكى، القطبين اللازمين والكافيين من أجل تحسين أداء المجتمع. ويعنى الاقتصاد السياسى للمشاعات على وجه التحديد الخروج من تعارض الدولة مع السوق، وكذلك على المستوى العملى والنظرى.

وقد ركزت هذه النظرية، وممثلها الأكثر شهرة هى إلينور أوستروم الحاصلة على "جائزة نوبل للاقتصاد"[١] فى عام ٢٠٠٩، على الظروف العملية والمؤسسية التى تمكن من إدارة الموارد بشكل مشترك. وبفعل ذلك، فقد ابتعدت تلك النظرية بشكل نسبى عن الاقتصاد التقليدى الذي يوزع أنواعًا مختلفة من السلع

(١) كما نعلم، نشير خاصة إلى جائزة الاقتصاد من بنك السويد "فى ذكرى آلفرد نوبل". طورت أعمال إلينور أوستروم فى إطار عمل مجموعة بحثية من مختلف التخصصات أسستها مع زوجها، فنسنت أوستروم، عام 1973 فى جامعة إنديانا: Workshop in Political Theory and Policy Analysis.
للحصول على عرض تاريخى لأبحاث المشاعات، مراجعة
cf. Charlotte HESS, "Is there anything new under the sun? A discussion and survey of studies on new commons and the internet", papier présenté à la huitième conference de l'International Association for the Study of Common Property, Bloomington, Indiana, 31 mai-4 juin 2000. Consultable en ligne sur http://dlc.dlib.indiana.edu/archive/00000512

وأنواعًا مختلفة من الإنتاج وفقًا لطبيعتها الجوهرية. ومن خلال الكشف عن البعد المؤسسي لممارسات إدارة الموارد يتحقق انقطاع نظري لا يمكن التقليل من أهميته. إلا أنها لم تتمكن من إبراز هذا البعد المؤسسي من خلال الاستمرار فى الاعتماد على الأطر الطبيعية للفكر الاقتصادى المهيمن، أى من اعتبار وجود موارد محددة تدعو إلى الإدارة الجماعية. ومن ثم، فإن "المشاعات" فى تلك النظرية الاقتصادية السياسية المؤسسية هى صفة تنطبق على الموارد "المشتركة" بطبيعتها، التى وفقًا لصفاتها الخاصة، تُدار بشكل أكثر عقلانيةً عن طريق العمل الجماعى أكثر من إدارة السوق أو الدولة لها[1]. من خلال الاندراج فى هذا النمط من المنطق الاقتصادى، يجد المشاع بالتالى معناه الحقيقى فى تصنيف السلع الذى أُنشئ وفقًا لمعايير تقنية: سيكون هناك خصائص بطبيعتها "مشتركة"، ومن ثم تلائمها الإدارة الجماعية، كما يوجد بعض السلع الأخرى تكون بطبيعتها عامة أو خاصة، وهذا بسبب خصوصياتها الجوهرية. مع وضع ذلك فى الاعتبار، قامت إلينور أوستروم وفريقها، بعد دراسة حالات الإدارة الجماعية للموارد الطبيعية على المستوى الاجتماعى الجزئى، بوضع برنامج بحثى بشأن "المشاعات المعرفية" على نطاق أوسع بكثير .

ليست العواقب المترتبة على هذا الأساس الطبيعى بقليلة، وتذهب فى اتجاهات معاكسة. إذا كان المشترك هو البُعد الطبيعى لبعض السلع، فمن الممكن أن يقوم هذا بتبرير وجود اقتصاد خاص فى وسط بحر السلع الذى يكونه السوق والدولة، ويجب المحافظة عليه من أجل احترام خصوصية

(١) هذا هو المعنى الذى يريد هذا التعريف إعطاءه للمشاع "مورد يشترك فيه مجموعة من البشر".
Cf. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*

"السلع المشتركة". لا تتسم النظرية بوجه ثورى، بل من الممكن أن تُصَنف على أنها نظرية محافظة. ولكن بمعنى آخر، إذا استطعنا أن نبين أن السلع الأساسية لتشغيل الاقتصاد والمجتمع هى بطبيعتها "مشتركة"، سيبدو أننا استطعنا حل قضية الخروج من الرأسمالية. هذا بلا شك الاتجاه الذى يتبعه جزء من التفكير النقدى الحديث. نرجع هنا إلى كتاب أندريه جورتز **André Gorz** "بدأت عملية الخروج من الرأسمالية بالفعل **La sortie du capitalisme a déjà commencé**" كدليل لنا، حيث يشرح أنه، مع "اقتصاديات المعرفة"، "تمتد منطقة ما هو بلا مقابل دون مقاومة": "تقوض المعلومات والإنترنت سيادة السلع. كل ما هو قابل للترجمة إلى اللغة الرقمية والإنتاجية، بدون تكلفة، يميل إلى التحول إلى سلعة مشتركة بشكل لا رجعة فيه، بل أيضًا يصبح سلعة مشتركة عالميا عندما يصبح فى متناول الجميع ويمكن استخدامه من قِبل الجميع" ويزيد على هذا: "يدل هذا على هدم الرأسمالية"[1].

كما سنرى لاحقًا، لن نستطيع استخراج البُعد الخاص بالمشاع من خلال الالتزام بالتصنيف الطبيعى "للسلع"، بل على العكس، يمكننا فعل ذلك عن طريق النقد. وهذا النقد لن يكون مسموحًا إلا من خلال الدراسة النظرية التى حققتها أوستروم حول حكومة المشاعات. فإن هذه الإشكالية الجديدة، عندما يتم فهمها على وجه التحديد بكل ما يترتب عليها من آثار، تميل بالفعل إلى إفساد المنطق الطبيعى للاقتصاديين وهذا فى إطار خطة مزدوجة: من خلال التشكيك حول الطبيعة الأنانية للإنسان وتصنيف السلع وفقًا للترتيب الطبيعى لها.

---

(1) André GORZ, *Ecologica*, Galilée, Paris, 2007, p. 37 et 39

"السلع الخاصة" و"السلع العامة"

ساد الخطاب الاقتصادى المهيمن على النقاش العام والشرح النظرى، كما أنه ساهم إلى حد كبير فى تشكيل الفكرة التى لا تزال لدينا حتى اليوم عن "المشاع". يجادل الاقتصاد السياسى مثلما يفعل القانون، فيما يخص "السلع"، على الرغم من اختلاف التعريف الذى يعطيه كل اختصاص لها. فى الحقل القانونى، تُعرف السلع كأشياء يمكن تملكها، وهذا هو الحال فى المحاسبة. أما فى الاقتصاد التقليدى تعتبر السلعة الاقتصادية على هذا النحو وفقًا للحاجة التى تسمح بإرضائها، حسب نوع الاستهلاك المرتبط بها، ومن ثم منطق إنتاجها، سواء كانت قابلة للتسويق أم لا. ومن ثم فإن المشاع هو بالأحرى ملكية السلع وليس ملكية المؤسسات. ولكن لا يمكن اختزال المشاعات "**commons**" فى السلع المشتركة "**common goods**".

ومن ثم يجب علينا أولاً فهم ما يعنيه مصطلح "الصالح العام" (**Common good**). يختلف هذا المصطلح فى كثير من الأحيان مع مصطلح "السلعة العامة". فما الذى يميز المنفعة العامة - أو الجماعية - عن السلعة الخاصة؟ ووفقًا للمذهب العام للسلع الاقتصادية، فإن معظم السلع، بسبب صفاتها التقنية والاقتصادية، يجب أن تنتجها شركات خاصة لعرضها فى الأسواق التنافسية[1]. ولكن توجد سلع ذات صفات خاصة يجب أن تُنتِجها الدولة أو المنظمات الاجتماعية (الكنائس والنقابات والأحزاب) القادرة على ممارسة الانضباط على أعضائها بطريقة أو بأخرى لضمان إنتاجها. وبعبارة أخرى، لا ينتج السوق

(١) توجد الفروقات الاقتصادية حول هذه النقطة لتراث القانون المدنى الرومانى وتقسيمه للسلع وفقًا لطبيعتها (مراجعة الفصل الأول).

السلع العامة لأن تلبية الاحتياجات التى تستجيب لها تلك السلع لا تتفق مع ما يدفعه الفرد مقابل هذا النوع من السلع.

تتميز السلع الخاصة بمستوى عال من التنافسية فى الاستهلاك والقابلية على الاستبعاد[1]. يطلق على السلع "حصرية" عندما يقوم الحاصل عليها أو منتجها، بموجب ممارسة حقوق الملكية عليها، بمنع أى شخص من الحصول عليها بسعر غير الذى يريده. أما السلعة فتكون تنافسية عندما يكون شراؤها أو استعمالها من قِبل فرد يقلل من الكمية المتاحة للاستهلاك بواسطة الأفراد الآخرين. فالسلعة التى يطلق عليها أنها عامة بشكل "تام" هى سلعة ليست حصرية ولا تنافسية. السلعة التى لا تكون حصرية هى السلعة التى لا يستطيع الحاصل عليها الاحتفاظ بها أمام مَن يستطيعون أن يقدموا ثمنًا لها؛ أما السلعة غير التنافسية فهى السلعة أو الخدمة التى يمكن تقديمها أو استهلاكها من قِبل عدد كبير من الأفراد دون أن تزيد من تكلفة إنتاجها؛ لأن استهلاكها لا يقلل من الكمية المتاحة للآخرين. الأمثلة التقليدية التى تقدمها محاضرات الاقتصاد للتوضيح هى إنارة الطرق، الهواء الذى نستنشقه، ضوء المنارة أو الدفاع الوطنى. وجود الاحتياجات التى تستجيب لها السلع العامة تبرر تدخل الدولة وفقًا لنظريات ريتشارد موسجغارف **Richard Musgrave** وبول ساموليسون **Paul Samuelson** التى صيغت فى الخمسينيات[2]. وفقًا لريتشارد، أحد وظائف الدولة هى ضمان التوزيع الأمثل للموارد الاقتصادية، مما يفرض عليها

---

(1) *Cf.* pour un exposé de la doctrine, Luc WEBER, *L'Etat acteur économique,* Economica, Paris, 1997.

(2) *Cf.* Richard MUSGRAVE, *The Theory of Public Finance. A study in Public Economy,* McGrawHill, Columbus, 1959, et sa presentation canonique par Paul SAMUELSON, *L'Economique I,* Armand Colin, Paris, 1982, p. 224.

أن تقوم بدعم أو أن تنتج مباشرةً السلع التى لن ينتجها السوق نتيجة لصفاتها الجوهرية الفريدة. ومن ثم يتم تعريف المنافع العامة[1] بشكل سلبى على أنها سلع لا يمكن أن ينتجها السوق بشكل عفوى؛ حيث إن الاحتياجات التى يوفرها السوق ما هى إلا المصالح الخاصة والتى تتم من خلال عمليات شراء إرادية. تمثل تلك السلع العامة فشل السوق. وذلك لأن بعض السلع تعد بشكل أو بآخر معيبة أو ناقصة وفقًا لمعيار السوق ومن ثم يجب أن تنتجها الدولة أو مؤسسة غير ربحية، على الأقل إذا كانت تعتبر ضرورية للصالح العام للسكان أو للكفاءة الاقتصادية. إذا كنا لا نستطيع أن نقصى أيا كان من استهلاكها أو أن استهلاكها من قِبل فرد لا يقلل من استهلاك الآخرين لها، فإن هذا يبين أنها توفر الاكتفاء للجميع دون حصرية أو تنافس، وأن تمويلها وإنتاجها لا يستطيعان التحقق إلا من خلال بعض القيود، أخلاقية فيما يخص الكنيسة أو الجمعية، أو سياسية فيما يخص الدول. لا يفرض أى فشل فى السوق على الحكومة أو السلطة المحلية التدخل، ولكن يمكن للخصائص الجوهرية للسلع أن تبرر هذا التدخل.

يرتبط تبرير التدخل السياسى فى الاقتصاد ارتباطًا وثيقًا بصورة "الراكب المجانى" (**free rider**)، أى ما يعنى الفرد الذى يحصل على أجر ويترك للآخرين الدفع مقابل السلع التى يستطيع الاستفادة منها بسبب عدم حصريتها، أو الذى لا يعتزم تحمل الأضرار التى ينتجها من خلال ما يفعل (مثل التلوث). ومن المهم أن نلاحظ هنا أن كل المنطق الذى يحكم هذه التفرقة بين السلع وفقًا لطبيعتها يعتمد على أساس النفعية التى تريد من الفرد "العاقل" أن يكون

---

(1) مصطلح "*Public goods*" الذى نترجمه بالفرنسية ب "biens publics" يحمل غموضًا لأنه يوحى بالأشياء التى تكون الدولة مسئولة عن إنتاجها. تستخدم المصطلحات الاقتصادية أيضًا "السلع الجماعية biens collectifs"، والذى يعيبه اختلاطه بمعنى "السلع المشتركة".

أنانيا ويحقق المنفعة القصوى، وألا تكون هناك دوافع أخرى تدفعه سوى مصلحته الشخصية. يعتمد هذا النموذج على الاعتقاد بأن الإنسان الاقتصادى لا يستطيع أن يعرف المتعة والاكتفاء إلا إذا كان أنانيا، يتجاهل أى رغبة فى "العمل المشترك" أو "الاستهلاك المشترك". بيّن مانكور أولسون **Mancur Olson** فى كتابه "منطق العمل الجماعى **The Logic of Collective Action**" (١٩٦٥) أن الفرد الذى يكون من هذا النوع ليس لديه أى دافع للتحرك بشكل جماعى من أجل إنتاج سلعة يستفيد بها الآخرون دون أن يتحملوا هم أيضًا التكلفة، وتكون على العكس مصلحته فى أن يترك الآخرين يتحملون التكلفة بشكل أو بآخر بما أنه سيستفيد من نتيجة العمل الجماعى الذى قام الآخرون به[1]. ومن ثم تكون الضرائب الإلزامية أو أى شكل من أشكال القيود السياسية أو الأخلاقية هى الحل الوحيد لتوفير السلع العامة. نفهم إذًا لماذا فى الكثير من الأحيان تكون "السلع العامة" سلعًا توفرها الدولة. قامت أولسون بتوضيح أن التفاعلات المنتظمة بين الأفراد فى المجموعات قليلة العدد تميل إلى تقليل سلوك التطفل أو الاحتيال، أى سلوك الركوب المجانى.

منذ الخمسينيات، استطعنا تنقيح النظرية من خلال إظهار أن الأمثلة التقليدية للسلع العامة لا تمثل سوى فئة أكثر خصوصية "للسلع العامة تمامًا" التى يجب إدراجها فى نظرية أكثر عمومًا "للعوامل الخارجية"، أى الآثار المفيدة أو غير المفيدة لمجموع الأنشطة الخاصة. فعلى سبيل المثال، قد ينتج عن السوق نفسه عدد قليل جدا من العوامل الخارجية الإيجابية، كما هو الحال

(1) Mancur OLSON, *La Logique de l'action collective*, Editions de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2011 (1965).

بالنسبة للتعليم إذا كان مدفوعًا بشكل كامل لمن يحصلون عليه، أو على العكس أن السوق يؤدى إلى إنتاج الكثير من العوامل الخارجية السلبية مثل تلوث الهواء إذا لم يكن هناك قانون عام ينظم انبعاثات الغازات التى تؤدى إلى الاحتباس الحرارى. ليست طريقة الاستهلاك التى تؤخذ فى الحسبان، بل الآثار المترتبة على نشاط معين على المجتمع. ولكن، سواء كانت المنافع العامة أو العوامل الخارجية، فما يبرر تدخل الدولة هو دائمًا فشل السوق، نتيجة لخصائص السلع نفسها، سواء استهلاكها أو آثارها.

ومن ثم يتم تحديد ما إذا كانت السلعة العامة سلبية فى إطار النظرية التى تجعل من السوق الآلية الطبيعية لتوزيع الموارد. لن نناقش هنا قضية إذا كانت هذه الخصائص الخاصة كافية لتبرير تدخل الدولة. سنلاحظ هشاشة الحدود التى أسسها منظرو الاقتصاد العام فى الخمسينيات. لم يعد النيوليبراليون يساندون القطاع الخاص منذ أن قاموا بإثبات أنه إذا وجدت بعض السلع ذات الطبيعة الخاصة، فهذا لا يعنى بالضرورة أن تقوم بإنتاجها الدولة. نأخذ عقيدة الاتحاد الأوروبى كمثال، قامت تلك العقيدة على عدم استخدام مصطلحات مثل "السلعة" أو "الخدمة العامة"، وفضلت استخدام مصطلحات مثل "خدمات الصالح العام"، مما يسمح بمساحة للإنتاج الخاص تحت قيود تنفيذ أجندة المهام التى حددتها السلطات العامة. وكما رأينا فى الفصل السابق كيف أحضرت نظرية حقوق الملكية احتياطًا أكاديميًا لسياسات الخصخصة والتسليع.

يبرهن الاقتصادى من خلال فرضية مزدوجة عن الطبيعة الجوهرية للسلع وسلوك الرجل الاقتصادى، وهو ما يبرر توزيع إنتاج السلع والخدمات بين الدولة والسوق. ولكن فى الواقع، لا تحدث الأشياء وفقًا للمنطق الاقتصادى

فقط الذى يريد إقصاء السياسة أو الأخلاق من تعريف السلع. لا يرتبط إنتاج سلعة عن طريق الدولة أو السوق بطبيعتها فقط، ولكنه يعتمد على مجموعة من العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية والتاريخية لا يجب أن تتجاهلها النظرية، وهو ما تفعله نظرية الاقتصاد التقليدية[1].

اكتشاف "السلع المشتركة"

قام العديد من الاقتصاديين بتأسيس التوزيع الشرعى للإنتاج بين الدولة والسوق على اعتبارات تقنية، مثل التنافس والقابلية للاستبعاد، واكتفوا بالتفرقة بين السلع العامة البحتة والسلع الخاصة البحتة لصعوبة تصنيف جميع السلع الاقتصادية بشكل شامل. من هنا قامت أعمال إلينور أوستروم على إدارة الموارد الاقتصادية.

إذا قمنا بتجميع صفتى السلع الاقتصادية - التنافسية والقابلية للاستبعاد - مثلما فعلوا فى السبعينيات، نستطيع التميز بين أربع أنواع للسلع الاقتصادية وليس فقط نوعين. بجانب السلع الخاصة البحتة (مستوى عال من التنافسية فى الاستهلاك والقابلية للاستبعاد)، مثل حوض الاستحمام الذى نشتريه من السوق، والسلع العامة البحتة (الاستهلاك غير التنافسى وعدم القابلية للاستبعاد) مثل عواميد الإنارة العامة فى الشوارع، الدفاع القومى أو ضوء المنارة، سنجد أيضًا السلع المختلطة أو الهجينة. يوجد أيضًا "سلع النادى"

(1) توجد بعض السلع يكون استهلاكها مُفردًا، مثل التعليم، ويمكن توفيرها سواء من قبل الدولة أو السوق، مثلما تكون المنارة عامة أو خاصة. يمكن لاستخدام الطرق أن يكون بالمجان ولكن استخدام الطرق السريعة غير مجانى.

(**club goods**) أو السلع العامة المحلية والتى تمتاز بأنها سلع غير تنافسية فى الاستهلاك ولكن تتسم بالقابلية للاستبعاد من استهلاكها مثل، الكبارى والطرق التى يمكن قياس مدى الخسائر التى تحل بها، وأيضًا العروض الفنية والرياضية المدفوعة والتى لا يقلل استهلاك الفرد لها من استهلاك الآخرين. يوجد أيضًا السلع المختلطة التى نطلق عليها "السلع المشتركة" (**common goods**) والتى لا تمتاز بالتنافسية ولا بالحصرية مثل أماكن الصيد، المراعى الكبيرة ونظم الرى، أى السلع التى لا نستطيع منع الدخول إليها أو تقييده إلا من خلال قواعد للاستخدام. وهذه الأخيرة هى ما أطلقت عليها أوستروم "الموارد المشتركة" (**common-pool resources**). تمثل هذه السلع موضعا للاستغلال الفردى ولكنها معرضة لخطر التقليل، أو حتى النضوب، من الكمية العالمية إذا ما قام كل فرد بتعظيم استخدامه الشخصى لها. يمكن أن تقوم سلطة عامة بتوفير تلك السلع، مثل الحدائق العامة. ولكن وفقًا لأوستروم، فإن استخدامها لا يعنى بالضرورة الاختيار بين الملكية الفردية والملكية العامة. بل على العكس، من الممكن أن تكون تلك السلع تحت إدارة جماعية دائمة وفعالة، كما بينتها الكثير من الدراسات التجريبية فى الكثير من الحالات السويسرية واليابانية والإسبانية والفلبينية التى قامت بها أوستروم وفريقها. ولكن هذا النهج الأصلى الذى يدعى ارتباطه بالمؤسسية ويسعى لتشكيل نظرية للعمل الجماعى يمتاز بالتحكم والتنظيم الذاتى[1]، يرتبط باستجواب تاريخى حول ممارسات "المشاعات" منذ قرون والتى مثلت لفترة طويلة موضوعًا للتشويه الممنهج.

---

(1) *Cf.* Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles,* De Boeck, Paris, 2010. L'ouvrage original: *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990

الجدل حول "مأساة المشاعات"

من أجل فهم الهدف وراء اقتصاد المشاعات، يجب أولاً وضعه فى إطار الجدل الكبير المرتبط "بمأساة المشاعات[1] **Tragedy of the Commons**"، مقال جاريت هاردن. فى ١٩٦٨، اعتقد هاردن أنه استطاع إظهار أن رعاة الخراف المدفوعين بمصلحتهم الشخصية فقط قاموا بتدمير الأراضى المشتركة بسبب الاستغلال المبالغ فيه لهذه الأراضى، وتم هذا قبل حركة التطويقات.

بنى هاردن نظريته على فرضية أن المنطق وراء سلوك الرجل الاقتصادى لا يستطيع أو لا يريد أن يأخذ فى الحسبان أيا من الآثار المترتبة على الاستغلال المبالغ فيه دون أى قيود للموارد المشتركة. يستهدف هذا النص الشهير كثرة السكان التى يراها المالتوسى هاردن (الذى يتبع منطق توماس روبرت مالتوس **Robert Malthus**) على أنها المشكلة رقم واحد عند لإنسانية. يسعى هاردن فى الواقع إلى محاربة الفكرة التى تروج لإمكانية شعب ما الوصول إلى أقصى مستوى اجتماعى إذا ما تحكم كل فرد فى خصوبته، وفقًا لمصلحته فقط. تؤدى الحرية التى تسمح لكل عائلة أن تنجب أى عدد من الأطفال إلى دمار الإنسانية. باعتبار أن العالم سيفنى، فالحرية فيما يخص الخصوبة مستحيلة. باختصار، يقوم بإعادة مالتوس ضد سميث عندما يبين أنه لا يوجد أمل فى وضع أى شكل من أشكال "اليد الخفية" فى قدرة التنظيم الذاتى للسكان. يعود هاردن، دون أن يقوم بصياغتها، بمناقشة طويلة الأمد ترتبط تاريخيا بمسألة الشيوعية. ليصبح كل شىء ملكا للجميع، ليصبح العالم مأدبة مفتوحة للجميع كانت هى الفكرة الواردة فى المناقشة الشيوعية لموريللى، والتى تقول: "إن

---

(1) *Science*, 13 décembre 1968. Consultable en ligne: http://www.sciencemag.org

العالم ما هو إلا طاولة مليئة بما فيه الكفاية لجميع الضيوف؛ حيث تُقدم جميع الأطباق للجميع؛ لأن كلهم يعانون من الجوع، وأحيانًا أخرى تُقدم إلى عدد قليل فقط، لأن الآخرين يشعرون بالإشباع ؛ وبهذا لا يوجد أحد على الإطلاق سيدًا للطاولة ولا يحق لأحد المطالبة بأن يكون"[١]. فهو يرفض، بحجة تحقيق الاكتفاء من الاحتياجات الأساسية، الفكرة القائلة بأنه ستكون هناك ندرة فى السلع الضرورية، ومن ثم فهو يرفض الفكرة التى تروج أنه لن يكون هناك مكان للجميع على وجه الأرض. هذا هو بالضبط الموقف المعاكس الذى يأخذه مالتوس، والذى يشير إليه هاردن: "الرجل الذى يولد فى عالم مشغول بالفعل [...] ليس له الحق فى المطالبة بأى طعام. فوق المأدبة العظيمة التى تقدمها الطبيعة، لا يوجد طبق متاح له، ومن ثم تأمره بالذهاب بعيدًا، بل إنها لا تتأخر مطلقًا عن تنفيذ هذا الأمر بنفسها"[٢]. لا يمكن أن يكون هناك "وجبة مجانية": هذا هو المفتاح لما يدعوه هاردن "مأساة المشاعات".

ويتصور هاردن، من أجل توضيح أطروحته، أن استغلال المراعى المتاح الدخول إليها أمام الجميع والتى يكون من المصلحة الشخصية للرعاة "العقلانيين" زيادة عدد رؤوس الماشية دون أى حدود على أرضها، الأمر الذى سيؤدى حتمًا إلى الاستغلال المفرط للأراضى الجماعية. فى الواقع، إذا كان الجميع يزيد بشكل مباشر من فائدته الشخصية عن طريق زيادة عدد الحيوانات، فسيعانى الجميع فى النهاية من "عدم المنفعة" الناجمة عن الإفراط فى الاستغلال.

(1) Etienne-Gabriel MORELLY, *Code de la nature*, La Ville brûle, Paris, 2011, p. 44.

(2) *Cf.* Thomas Robert MALTHUS, *Essair sur le principe de population*, Garnier-Flammarion, Paris, 1992, p. 36-37.

إن ما يطلق عليه "مأساة"، هذا المصطلح الذى يستخدمه هاردن يحتوى على نفس المعنى الذى أعطاه الفيلسوف وايتهيد **Whitehead**[1]، هو عملية لا رجعة فيها ولا يمكن تجنبها وتعنى أن الجميع مدفوع برغبة التصرف بأنانية لتحقيق أقصى قدر ممكن من مكاسبه دون القلق بشأن عواقب سلوكه الذى يتحمله الجميع: "الكل منغلق فى نظام يدفعه إلى زيادة قطيعه دون حدود فى عالم محدود. ومن ثم فإن الخراب هو الاتجاه الذى يسرع إليه الجميع، الكل يسعى إلى مصلحته العظمى فى مجتمع يؤمن بحرية المشاع. تؤدى حرية استغلال المشاعات إلى الخراب للجميع." نرى أن هدف هاردن ليس بسيطًا كما أردنا أحيانًا أن نقول. فإن ما يتساءل حوله ليس وجود المشاعات كما هى، ولكن "حرية" استغلالها بطريقة غير محدودة. يتعارض مباشرةً الدرس الذى يريد هاردن استخلاصه من قصة الرعاة "العقلانيين" مع قصة النحل لموندفيل: عند ترك الأفراد ليعظموا من منفعتهم الفردية دون حدود، لا تقترب الإنسانية من تحقيق "أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن" ، وفقًا لصيغة بنتام التى يستخدمها هاردن، بل إلى الخراب الجماعى.

ولكن عن أى نوع من "المشاعات" يقصد؟ إن الهدف من توضيحه هو خلط جميع أشكال الموارد المشتركة فى فئة واحدة يكون لها الخصائص العامة للمثال الذى يعطيه. هل من الممكن مقارنة الاستغلال المفرط للمراعى بالمحيطات

(1) *Cf.* Alfred N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World,* Mentor, New York, 1948, p. 17 (traduction française, *La Science et le Monde moderne,* Editions du Rocher, Monaco, 1994).

المنظور اليونانى للطبيعة "حيث لكل شىء دور يحتفظ به" ويذهب باتجاه غايته مثلما يقود الفن التراجيدى المحتوم إلى أجله، النسبة لوايتهيد، هذا هو أساس العلم الحديث: "رؤيتهم (أى التراجيديات الكبيرة) مقدرة، قسية وغير مهتمة، تدفع حادثًا تراجيديًا إلى حتمه اللا فرار منه، وهذه هى رؤية العلم ذاتها. (مرجع سابق ص. 27)

التى تم إخلاؤها من أسماكها وحيتانها أو حتى بالهواء أو بمياه الأنهار التى يدنسها سلوك الملوثين؟ وإلى أى مدى يمكن تصنيف المراعى والمحيطات والأنهار وهواء المدن تحت نفس فئة أجهزة دولة الرفاه أو الحدائق الوطنية الطبيعية؟ من المؤكد أنه فى الكثير من تلك الحالات تكون محدودية الدخول، أو تحديد حصص الإشغال، أو فرض ضرائب أو تحكمات أمورًا لازمة من أجل منع تدمير المصادر الطبيعية. وهكذا ثبت أن الحرية الكاملة للوصول إلى المياه فى الهند التى نادت بها "الثورة الخضراء" أدت إلى استنفاد سريع للموارد المائية. شجعت الدولة الهندية المزارعين الأكثر ثراءً على الاستفادة من الآبار التى يمكنهم حفرها بكل حرية، على حساب أنظمة الرى الأخرى أو القنوات أو الخزانات. ويُقدر فريق من الخبراء أنه لن يتم تلبية نصف احتياجات البلد من المياه فى غضون عشرين عامًا[1]. والنتيجة المحتملة لهذا الاستغلال المفرط للمياه تتطابق تمامًا مع استنتاج هاردن حول "خراب المشاعات". ولكن هاردن لم ينتبه إلى أن عملية تدميرية كتلك ليست إلا نتيجة للغياب الكامل للقوانين العامة وإطلاق صراح المصالح الخاصة للمزارعين الأكثر ثراءً فى استخدام الآبار، وبيعها إلى الفلاحين الفقراء أو للوسطاء الذين يقومون بتسليم المياه لسكان المدن بواسطة ناقلات المياه. فالسلوك الأنانى وتعظيم المنفعة لا يولدون تلقائيا، بل إنهم منتج اجتماعى، وفى هذه الحالة، يكون التأثير المباشر لتطوير الزراعة الرأسمالية التى تتميز بالجشع الشديد للمياه.

إن ما يطلق عليه هاردن فى الواقع "المشاعات" هو خليط لحالات متنوعة. يخلط هنا بين ما يطلق عليه القانون الرومانى "الأملاك المشاعة" (*res*

(1) Julien BOUISSOU, " Agriculture, surexploitation des nappes. L'Inde est menacée par une pénurie d'eau ", *Le Monde*, 10 août 2013.

communis) ما لا يمتلكه أحد ولا يمكن امتلاكه، البحار والهواء على سبيل المثال، و"الأملاك المباحة" (*res nullius*)، ما ليس له سيد أو مالك ولكن يمكن امتلاكه، مثل الأسماك التى يمكن اصطيادها من البحار[1]. وبالأخص يقوم بخلط هذه "الأشياء" مع حرية الاستغلال دون أى قيود للسلع المأخوذة من الرصيد المحدود المتاح.

وتستند حجة هاردن إلى الفكرة التى تتبنى إدخال السلوك الاقتصادى "العقلانى" فى النموذج الخاص بها، أى المدفوع بمنطق المصلحة الشخصية وحدها، فى سياق معيارى يقصى على وجه التحديد مثل هذا السلوك، حيث إن قواعد المشاعات يتم اتخاذها لمنع خطر الإفراط فى الاستغلال. تفشل رواية هاردن فى تصور وجود "اقتصاد أخلاقى" - على حد تعبير إدوارد طومسون **Edward Thompson**- الذى سيسود القواعد العرفية للاستخدام المشترك، وهو تفسير خاطئ على المستوى التاريخى. ووفقًا لما ذكره هاردن، فإن هذه النتيجة المدمرة لحرية الوصول إلى الموارد المشتركة لا يمكن تجنبها إلا عن طريق الامتلاك الفردى أو تأميم الموارد المشتركة وإضفاء الطابع المركزى عليها. باختصار، خارج السوق والدولة، ليس هناك حل ثالث.

اعتمد عدد كبير من الأعمال الأدبية، المستوحاة من النيوليبرالية، على هذا النوع من الإثباتات لإظهار مزايا الملكية الخاصة قبل كل شىء، والتأكيد على عدم كفاءة أى نوع من أنواع الإدارة العامة أوالجماعية بشكل عام. فإن فشل الخدمات العامة ونظم الحماية الاجتماعية يرجع إلى أنها تقع فريسة للمتسللين الذين يتمتعون بالمزايا المجانية دون مقابل. إذا كانت أطروحة هاردن تم

---

(١) مراجعة الفصل الأول.

تفسيرها بشكل رئيسى فى إطار نيوليبرالى، فهذا يعود إلى أنها تأتى فى ظل سيادة العديد من تيارات الفكر القوية فى التفكير الاقتصادى السائد الذى جدد حجة الملكية الخاصة ضد أى شكل من أشكال الملكية المشتركة، أو ملكية الدولة، المتهمة بتحميل تكاليف الاستخدام على الجميع والدفع إلى استنفاد الموارد. ومن ثم فإن نظرية حقوق الملكية تؤكد على أن الملكية الخاصة هى وحدها التى تسمح "باستيعاب العوامل الخارجية"، سواء كانت إيجابية أو سلبية، فى حين أن الأشكال الأخرى للملكية تقوم بفرض الآثار الخارجية السلبية على الآخرين وتمنع التمتع بالدخل المكتسب بفضل المجهود الشخصى للأفراد[1].

المؤسسة فى قلب المشاعات

تعد المساهمة الرئيسية للاقتصاد السياسى الجديد للمشاعات هى إبراز الخلط الذى فعله هاردين بين حرية الوصول الكامل والتنظيم الجماعى، أو بعبارة أخرى استيعاب أن "المشاعات" كانت فى الأصل تمثل موضوعًا للتنظيم الجماعى المنظم ذاتيا. وهكذا، فإن إلينور أوستروم تبين، دون أن توضح ذلك بما فيه الكفاية، أن هذه المشاعات الطبيعية لا يمكن تعريفها بأنها "أشياء" جسدية كانت موجودة من قبل، أو أنها مجالات طبيعية تنطبق عليها قواعد إضافية مثلما يحدث فى العلاقات الاجتماعية بين الأفراد الذين

(١) سمحت الملكية الخاصة أيضًا بتقليل تكلفة التفاوض لأنها حددتها لعدد صغير من الأشخاص الذين يجب عليهم حل مشاكل المجاورة فى هيئة اثنين أمام اثنين، أمام الملكية المشتركة فتعنى أن يتفاوض كل فرد مع المشتركين الآخرين واحدا تلو الآخر، وهى الطريقة الغريبة لتخيل المداولات الجماعية. *Cf.* Harold DEMSETZ, "Toward a theory of property rights", *The American Economic Review,* vol. LVII, n2, mai 1967, p. 357

يستغلون معًا بعض الموارد المشتركة، وفقًا لقواعد الاستخدام، والتقاسم أو الإنتاج المشترك، أى "المساحات المؤسسية[1]" على حد قول يوشاى بينكلر. ومن ثم يجب علينا فهم التغيير المهم للمصطلحات التى تبدل "الصالح العام" "بالمشاعات"[2]. تكمن مساهمة الاقتصاد السياسى الجديد للمشاعات فى الإصرار على ضرورة وجود قواعد عملية مختلفة تجعل من الممكن إنتاج وإعادة إنتاج الموارد المشتركة. وكما يصف ديفيد بولييه، "لا يعتبر نموذج المشاعات أولاً نظام الملكية والعقود والأسواق، ولكن المعايير والقواعد الاجتماعية، والآليات القانونية التى تسمح للأفراد بتشارك الملكية والتحكم فى الموارد"[3]. إن التركيز على التأسيس الجماعى لقواعد العمل العملى، أى المؤسسة وفقًا لأوستروم، يقدم تصورًا حكوميا للمشاعات، يُنظر إليه على أنه نظم مؤسسية للتحفيز على التعاون.

تقصد أوستروم بالمؤسسة "مجموعة القواعد المطبقة فعليا عن طريق مجموعة من الأفراد لتنظيم الأنشطة المتكررة ذات التأثير على هؤلاء الأفراد، وفى النهاية على الأفراد الآخرين"[4]. وتزيد على هذا أن "تلك القواعد العملية أو القواعد الفعلية، التى تختلف عن القواعد الرسمية التى تسنها الدولة أو

---

(1) Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*, p. 5 et Yochai BENKLER, "L'économie politique des biens communs", consultable en ligne sur www.april.org. Pour la version originale, *cf, Upgrade*, vol. IV, n3, Juin 2003, *Open Knowledge*, consultable en ligne sur www.upgrade-cepis.org

(٢) الترجمة بالفرنسية أو الإيطالية لكلمة "commons" تجعلنا نفقد التفرقة التى قدمتها إلينور أوستروم.

(3) David BOLLIER, "Growth of the commons paradigm", in Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 29.

(4) Elinor OSTROM, " Pour des systèmes irrigués autogérés et durables. Façonner les institutions ", *Coopérer aujourd'hui*, n 67, novembre 2009, p. 9.

الإدارة أو حتى المدرجة فى القواعد الإجرائية: فهى تمثل ما يفعله الناس فى الواقع. فهى تلك القواعد التى تُستخدم حقا ويتم تنفيذها من خلال الأفعال الفردية والجماعية للمشاركين"[1]. المؤسسة التى "تنجح" هى المؤسسة القادرة على التكيف مع تغيرات الظروف من أجل أن تدوم، ويكون لديها الوسائل التى تسمح لها بسن قواعد للصراعات الداخلية. بهذا المعنى، يوجد وفقًا لأوستروم صلة وثيقة بين استمرارية المشاعات، والقدرة على تطوير القواعد و"التنوع المؤسسى"، الذى يدل على تكيف الأفراد مع اختلافات ظروف الإنتاج. ويمكن استغلال الموارد المشتركة من قِبل مجموعات ذات أحجام مختلفة، ولكن يجب عليها حتى تدوم أن تخضع لنظام معين من القواعد الجماعية التى تتعلق "بالعمليات" الإنتاجية، وحدود المجموعة، والإجراءات التى يتم من خلالها تصميم وتغيير القواعد. تقوم "القواعد الدستورية" بتحديد الشروط المؤسسية لمناقشة ووضع "القواعد التنفيذية". وكما يكتب أوليفييه وينشتاين **Olivier Weinstein**، أن "النظام الهرمى للقواعد الذى يحكم المشاع وطريقة إدارته يبدو هكذا كنظام سياسى حقيقى". فى كلمة واحدة، المشاعات هى المؤسسات التى تسمح بإدارة مشتركة وفقًا لقواعد على عدة مستويات وضعها "الملاك" بأنفسهم. يقترح بنيامين كوريا **Benjamin Coriat** تعريف "الأراضى المشتركة"، على حد قوله، على أنها "مجموعة الموارد المحكومة بشكل جماعى من خلال هيكل إدارى يضمن توزيع الحقوق بين الشركاء المشاركين

---

(1) *Ibid.*

وفقًا لإلينور أوستروم لا يجب اقتراف خطئين، لا يجب أبدًا الخلط بين القواعد العملية والرسمية ولا يجب الاعتقاد أنه لا يمكن أن توجد مؤسسات خارج تلك التى تنشئها الدولة.

فى المشاع ويسعى إلى الاستخدام المُنَظم للموارد، مما يسمح بإعادة الإنتاج على المدى الطويل[1]".

ومن ثم لا توجد أى حاجة لخصخصة المشاعات عن طريق فرض الإطار الحصرى لحقوق الملكية، وهو ما أراده مؤيدو الاقتصاد المؤسسى النيوليبرالى، كما أنه لا توجد الحاجة إلى اللجوء للطاغوت (**Leviathan** – اللوثيان) للتحكم فى الأفراد وفرض عليهم طاعة الحاكم، المتحكم الوحيد فى المعلومات. هناك طرق جماعية كثيرة فى المجتمع للاتفاق وخلق قواعد التعاون لا يمكن اختزالها فى السوق أو قيادة الدولة. يمكن الاستدلال على هذا بشكل تجريبى فى الكثير من الحالات استطاعت فيها العديد من المجموعات تخطى قيود الدولة أو الملكية الخاصة حتى تتفادى "مأساة المشاعات" الشهيرة.

"الإطار التحليلى" للمشاعات

فى كتابها عام ١٩٩٠ عن حكومة المشاعات، تقدم إلينور أوستروم إطار تحليلها المؤسسى لإدارة المشاعات. تقوم بدراسة إدارة الموارد المشتركة فى حالات مختلفة، ولكنها تشترك فى أنها تخص فى كل مرة مجموعة صغيرة من الأفراد القادرين على تأسيس مجموعة من القواعد الجماعية فى استخدام

(1) Benjamin CORIAT, " Des communs "fonciers" aux communs informationnels. Traits communs et différences ", Intervention au séminaire international " Propriété et Communs, les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés ", Paris, 25 au 26 avril 2013. *Cf.* également dans le même séminaire, les commentaires d'Olivier Weinstein, " Comment comprendre les " communs ". Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle ".

الملكية المشتركة. تخضع إدارة إنتاج الموارد الطبيعية المشتركة – المراعى، مصائد الأسماك، الغابات، أنظمة الرى، إلخ – إلى عدد من المبادئ المؤسسية التى تبحث النظرية عن إثباتها. لا يعنى النهج الذى تتبعه أوستروم إيجاد نموذج واحد فى كل مكان للتطبيق، بل إنها تضع إطارًا تحليليا من المتغيرات التى تتفاعل وتضع شروطًا لتنفيذ الأشكال المختلفة للعمل. لا يوجد هناك طريقة جيدة واحدة ويمكن نقلها إلى جميع الأماكن، من أجل قيادة المشاعات. إذا كانت نظرية أوستروم تركز بشكل كبير على تنوع وديناميات المؤسسات، فإنها تسعى خاصةً إلى إظهار عددا من القضايا الأساسية التى تحتاج إلى المعالجة من أجل وضع نظام تشغيل مستدام. يجب أن يكون للأشياء المشتركة حدود محددة بوضوح، لأنه من الضرورى تحديد المجتمع المعنى بالمشاع ؛ يجب أن تتكيف القواعد بشكل جيد مع الاحتياجات والظروف المحلية وأن تتسق مع الأهداف ؛ يجب على الأفراد المعنيين بهذه القواعد أن يشاركوا بانتظام فى الهيئات المسئولة عن تعديل هذه القواعد ؛ ويجب على السلطات الخارجية أن تعترف بحقهم فى إصلاح وتعديل هذه القواعد ؛ يتم وضع بشكل جماعى أداة للتحكم الذاتى للأعضاء، فضلاً عن نظام متدرج من العقوبات ؛ يمكن لأفراد المجتمع المحلى الوصول إلى نظام لتسوية المنازعات بتكلفة منخفضة ويمكنهم الاعتماد على مجموعة من الأنشطة المقسمة بينهم لأداء مختلف المهام التنظيمية.

بلا شك يوجد شىء ما مخيب للآمال للوهلة الأولى فيما يخص هذه القائمة من مبادئ الإدارة المشتركة. ومع ذلك، فهى تسلط الضوء على بُعد أساسى لم تستطع النظرية الاقتصادية التقليدية رؤيته وهو: الارتباط الوثيق بين معيار التبادل، والإدارة الديمقراطية والمشاركة الفعالة فى إنتاج عدد من

الموارد. والحقيقة هى أن المشاع لا يجمع بين المستهلكين من السوق أو استخدامات الإدارة الخارجية عن الإنتاج، ولكن المنتجين المشاركين الذين يعملون معًا من خلال وضع قواعد جماعية لأنفسهم. وبهذا المعنى، فإن قضية المشاعات لا تقتصر على التشكيك فى اقتصاد السلع الخاصة فحسب بل أيضًا على السلع العامة التى تكملها، كما رأينا سابقًا. وبعيدًا عن السوق والدولة، هناك أشكال من الأنشطة والإنتاج تنتمى إلى المجتمعات المحلية المنتجة التى لم يتمكن الاقتصاد السياسى من أخذها فى الاعتبار حتى الآن. ويتجلى ذلك أيضًا فى نتائج الدراسات التجريبية بشأن المشاعات المعرفية، التى لا ينفصل فيها الإنتاج الاقتصادى للموارد عن المشاركة المدنية، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا باحترام معايير المعاملة بالمثل، ويفترض وجود علاقات بين المتساوين وطرق صنع الحكم الديمقراطى. هذا الاقتصاد السياسى للمشاعات لا يخلو من تجديد أفكاره مع الأفكار الاشتراكية، التى تجعل التعاون هو المنطق المضاد للمنطق الرأسمالى للمنافسة.

قبل كل شىء، تجعل نظرية المشاعات من الممكن التأكيد على الطابع التشييدى للمشاعات. لا شىء يسمح بالتفكير فى قدرة المشاع على العمل دون قواعد راسخة، وأنه يمكن اعتباره شيئا طبيعيًا، وأن "حرية الوصول" هى مرادف لمبدأ عدم التدخل بشكل مطلق ؛ كما يميل الليبرتاريون (مذهب مؤيدى مبادئ الحرية **Libertariens**) إلى الاعتقاد فيما يخص انتشار الإنترنت. العفوية ليست مناسبة: فالتبادلية ليست هبة فطرية، كما أن الديمقراطية ليست هدية أبدية للإنسانية. بل يجب على الأحرى التفكير فى المشاع على أنه تشييد للإطار التنظيمى وأنه إطارًا للمؤسسات الديمقراطية التى تنظم التبادل وتتفادى سلوكًا مثل "المستفيد بالمجان" الذى بينه جاريت هاردين أو الاستخدام

السلبى "لمنافذ" الدولة. بشكل ما، تعد نظرية المشاعات هى الشكل المعاصر للنيوليبرالية، التى تفكر وترافق وتؤيد خلق سلع للأسواق وبناء الأسواق من خلال تطوير حقوق الملكية، وأشكال العقود، ونماذج المنافسة. وتسمح أيضًا بدورها ولكن فى الاتجاه المعاكس، بتطوير بنائية نظرية، وتدعو بطريقة عملية لإنشاء مجموعات من القواعد التى تسمح بالعمل الجماعى.

يُعد نظام القواعد هذا اختراعًا جماعيًّا يمكن نقله مع إمكانية التغير وفقًا للظروف والقيود ؛ وهو أيضًا مجموعة من الحوافز التى توجه سلوك الأفراد. بهذا المعنى، تركز إلينور أوستروم على إشكالية الحكومة النيوليبرالية، التى لا يمكن توجيه سلوك الأفراد فى ظلها إلا من خلال مجموعة من الحوافز والروادع: "على الرغم من أنها تكون غير رسمية وغير مرئية فى البداية، تقوم المؤسسات بتغيير سلوك الأفراد. فهى تحدد حوافز إيجابية أو سلبية، وتحدد كيفية التصرف وتشير إلى النتائج التى يمكن أن يصل إليها الأفراد"[1]. يجب النظر إلى نهج أوستروم على أنه انشقاق مؤسسى جديد **(neo-institutionnalism)** يعتمد أسلوبه على تكوين إطار تحليلى يسمح بفهم الظواهر الاقتصادية عن طريق المؤسسات التى توجه سلوك الأفراد و"تشكل التفاعل الإنسانى"، وفقًا لتعريف نورث[2] **North**.

---

(1) Elinor OSTROM, " Pour des systèmes irrigués autogérés et durables. Façonner les institutions ", *loc. cit.*, p. 9-10

(2) وفقًا لنورث "المؤسسات هى قواعد اللعبة فى المجتمع، بطريقة أكثر رسمية، إنها القيود التى يطورها البشر لمواجهة تفاعلهم"، *Cf.* Douglass C. NORTH, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.3

على عكس نورث وبعض الباحثين الآخرين، لا تسعى أوستروم إلى مدح مزايا حقوق الملكية، بل تسعى إلى إظهار أن مجموعة من القواعد يمكنها تحفيز الأفراد على التراجع عن السلوك الانتهازى وتبنى سلوك تعاونى. والأفضل من ذلك، تسعى لإظهار أن أحيانًا تكون تلك القواعد ذاتها هى التى تنتج "الحوافز المنحرفة" التى تدفع الأفراد إلى هذه السلوكيات الانتهازية التى "تدمر المشاعات". تقوم إلينور أوستروم بتفسير معضلات المشاعات فى ضوء "معضلة السجين". فى الحالات التى تكون فيها قرارات الأفراد مترابطة، ولكن يتعذر على الأفراد الاتصال ببعضهم البعض والتداول بشأن قاعدة مشتركة، تسود الاستراتيجيات غير التعاونية. ولكن هذا يرجع فقط إلى بنية الوضع كما يتخيله باحثو نظرية المباراة/ الألعاب (GameTheory). أما فى الواقع، عندما يكون فى مقدرة الأفراد التجمع، والحديث والتقرير معًا، تصبح الاستراتيجيات التعاونية ممكنة ويمكن الوصول إلى اتفاق لا يكون مفروضًا من الخارج. ولكنه ليس الحال دائمًا، كما تبينه أوستروم: قد لا يكون فى استطاعة الأفراد أصحاب المصلحة الواحدة فى حماية مورد مشترك القيام بذلك لأنهم "ببساطة قد لا تكون لديهم القدرة على التواصل مع بعضهم البعض، أو قد يفتقرون إلى وسائل بناء الثقة أو قد لا يكونون على علم بأن عليهم أن يتشاركوا فى مستقبل مشترك"[1]. وتزيد، على الرغم من أنه لا يشكل عائقًا كبيرًا، فإن الوصول إلى اتفاق غالبًا ما تعرقله علاقات القوة والهيكل المهيمن الداخلى فى المجموعة: "من جهة أخرى، الأفراد الأقوياء المستفيدون من الوضع الحالى، على الرغم

(1) Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, p. 35

من معاناة الآخرين، يمكن أن يشكلوا عائقًا أمام الجهود التى يبذلها الضعفاء من أجل تغيير قواعد اللعبة"[١].

بشكل عام، تعيد أوستروم اتخاذ عدد من المخططات الأساسية الخاصة بالمذاهب النيوليبرالية لحايك **Hayek** أو نظرية الخيار العام وتغييرها فى اتجاه جديد. يظل جانبان استثنائيان من هذه المذاهب حاضرين بشدة فى تحليلاتها: من جهة، فكرة أن الأفراد العقلانيين هم الأقدر على إنشاء المؤسسات التى تسمح لهم بالتفاعل عن طريق الحد من عدم اليقين[٢] ؛ ومن جهة أخرى، نظرية "فعالية التكيف"، التى نجدها عند نورث وحايك، وتعنى أن المؤسسات الوحيدة التى تبقى هى التى تثبت قدرتها على التكيف مع الظروف الجديدة الداخلية والخارجية.

تقوم افتراضية المنطق الفردى القادر على خلق حلول خاصة على الإشارة الملحة إلى الواقع الاجتماعى الذى يهيئ حكومة المشاع. على عكس نورث الذى يسعى إلى توحيد العلوم الاجتماعية من خلال جعل السلوك العقلانى الفردى وحده مصدرًا للقيود المؤسسية على السلوكيات، تثبت أوستروم أنه يجب دائمًا أخذ الظروف الاجتماعية فى الحسبان التى تعزز أو تعرقل إعداد القواعد العملية. القدرة على إعداد قواعد الاستخدام بشكل جماعى هى فى حد ذاتها تابعة لنظام من المعايير الخاصة بالمجتمع المحلى والإمكانية على تأسيس تبادل اتصالى بين الأفراد. من هذه الزاوية، تبتعد

(1) *Ibid.*, p. 35

(٢) ما إن حاول نورث، من بعد رونالد هاينر Ronald Heiner، شرح أن المؤسسات منطقية لأنها تقلل من عدم الثقة الخاصة بالتعاملات الإنسانية، فإنه يعتقد فى اكتشاف حقيقة عميقة مع التغاضى عن الكتاب الكلاسيكيين مثل هيوم Hume الذى تحدث عن هذا الموضوع.

مؤسسية أوستروم عن تعميم الفردانية المنهجية وتستعير من علم الاجتماع نموذج الإنسان الاجتماعى ومن علم النفس الإدراكى نظريته عن التعلم[1]. هنالك الفن الاجتماعى الذى تطلق عليه أوستروم "الصياغة" (**Crafting**)، مصطلح يدل على العمل الماهر للفنان والحرفى والذى يتميز عن تطبيق نظام القواعد المفروض من الأعلى أو من الخارج بالخبراء والعلماء. وينبع هذا الطابع "الحرفى" من حقيقة أن كل نمط من الحكومات المشتركة هو فريد من نوعه وأن "المؤسسات التى تم إنشاؤها يجب أن تتكيف مع خصوصيات كل حالة وتكون قادرة على التكيف مع تغيرات الأوضاع"[2]. لا توجد إذًا "طريقة واحدة أفضل[3]" فيما يخص المشاع. تفترض صناعة المؤسسات عملا كبيرا من التخيل، والتفاوض، والتجربة وتصحيح القواعد التى يتغير أثرها العملى على السلوك مع الوقت: "من أجل فهم كيف تؤثر القواعد المؤسسية فى سلوك الأفراد بشكل أفضل، ولمعرفة ضبط تلك القواعد، يجب الاستثمار فى الوقت وفى الموارد الضخمة. ومن ثم لا يكون خيار المؤسسات قرارًا أُخذ لمرة واحدة وإلى الأبد فى نطاق محدد. بل على الأحرى هو استثمار مستمر فى نطاق غير مؤكد ومتذبذب"[4]. وتفكر إلينور أوستروم، بعد الرجوع إلى أدوات نظرية الفعل العقلانى، فى المؤسسة وفقًا

(1) *Cf.* Jean Pierre CHANTEAU et Agnès LABROUSSE, " L'institutionnalisme méthodologique d'Elinor Ostrom au-delà des communs. Quelques enjeux et controverses ", *Revue de la régulation*, n14, 2e semestre, automne 2013.

(2) Elinor OSTROM, " Pour des systèmes irrigués autogérés et durables ", *loc. cit.*, p 8.

(3) *Ibid.*, p. 13.

(4) *Ibid.*

للمصطلحات الاقتصادية "لرأس المال الاجتماعى"، الذى لا غنى عنه مثل رأس المال المادى، لوجود المشاع[1]. ومع ذلك، وبعيدًا عن هذه المفردات الاقتصادية، فإن عملية "صياغة" المؤسسات هى فى الواقع اجتماعية وسياسية عميقة. تقوم جميع حوافز التعاون بحشد المعرفة الخاصة بالفئة الاجتماعية المكلفة بالمشاع، وغالبًا ما تفترض ظروفًا سياسية خارجية تسمح وتشجع على الحكم الذاتى للمشاع. وهو ما تلاحظه بخصوص وضع نظام للرى: عملية كهذه تقتضى خلق أشكال جديدة من العلاقات بين الأفراد. ولكن ليس لهذا علاقة بوضع قواعد داخلية موحدة على الفلاحين. تتكون تلك العلاقات نتيجة للمحادثات والمفاوضات بين المستخدمين ومقدمى الخدمات، وفيما بين المستخدمين أنفسهم. فيجب على مسئولى شركات الرى تعزيز قدرات حراس المياه والفلاحين على بناء مؤسساتهم الخاصة بدلاً من صياغة نموذج تنظيمى يتم فرضه فى جميع الحالات: بل إنهم هم الأقدر على أن يأخذوا بعين الاعتبار جميع خصوصيات وضعهم. مثل هذه العملية لا تحدث تلقائيا. وتقع على عاتق الدولة والجهات المانحة مسئولية القيام بدور فعال فى هذه العملية[2].

---

(1) إن تأسيس القواعد يعد بمثابة الاستثمار فى رأس المال الاجتماعى من المفترض به إحضار دخل
cf. Elinor OSTROM, "Constituting social capital and collective action", *in* Robert)
O. KEOHANE et Elinor OSTROM (dir.), *Local Commons and Global Interde-*
.(*pendance*, Sage, Londres, 1995, p. 125 et *sq.*

(2) Elinor OSTROM, *Crafting Institutions for Self-Governing Irrigation Systems,* ICS Press, San Francisco, 1992, p. 8

أوجه قصور التحليل المؤسسى للمشاعات

إذا كان تحليل أوستروم، من خلال إظهار أن المشاعات تتطلب التزامًا طوعيًّا، يفترض علاقات اجتماعية قوية ويطالب بمعايير قوية وواضحة للتبادل والمعاملة بالمثل، إلا أنه يختلف مع افتراضات الاقتصاد الكلاسيكى الحديث المهيمن على العديد من النقاط، فهى لا تسعى إلى جعل المشاع مبدأً عامًا لإعادة تنظيم المجتمع. تشكل نظريتها فى الواقع نداءً برجماتيا إلى تعدد أشكال الأنشطة وحقوق الملكية والقواعد فى المسائل الاقتصادية. وكما رأت بنفسها، لن تكون هناك طريقة واحدة جيدة ما دامت مشاكل الإنتاج تتعدد. يأتى بناء المشاعات فى العديد من الإطارات الخاصة، ويتناسب مع العديد من السلع المحددة، وهو ما يمنع تمامًا التساؤل حول منطق السوق أو الدولة. يرتبط هذا التعدد بالمنطق الفردى الذى يسمح باختيار أفضل الحلول. وفقًا لأوستروم، إن الأفراد الأنانيين هم من يخلقون الأسواق عن طريق دعوة الدولة أو من خلال بناء المشاعات للاستجابة بالشكل الأفضل على المواقف المختلفة. كيف أمكنها أن تفكر أن المؤسسات تواجه أهدافًا شخصية مختلفة وأن الهدف من وراء إنشاء المشاعات يكمن، ليس فقط فى الكفاءة الإنتاجية ولكن أيضًا فى تطور السلوكيات المختلفة وأهداف شخصية جديدة؟[1] لا تعارض أوستروم الرأسمالية، وليست أيضًا ضد الدولة. فهى ليبرالية. تؤيد التعددية المؤسسية، وتثق فى حرية الأشخاص التى تساعدهم على اختراع الاتفاقات التعاقدية بأنفسهم المربحة لهم خارج جميع القيود الحكومية[2]. تعتمد نظريتها فى الواقع

---

(1) Olivier WEINSTEIN, " Comment comprendre les " communs " ", *loc. cit.*, p. 15.

(2) من الجدير بالذكر الحديث عما ساهم به مارك بينينجتون Mark Pennington فى كتيبه عن Institute of Economic Affairs, "Elinor Ostrom, common-pool ressources and the classical liberal tradition ", *in* Elinor OSTROM, *The Future of the Commons. Beyond Market Failure and Government Regulation*, IEA, Londres, 2012.

على نقد حقوق الملكية الحصرية وادعاء الدولة فى رغبتها فى تقديم حلول "خارج النطاق". من هذه الزاوية، يمثل تحليلها نوعًا من الاحتجاج الأكاديمى ضد التقليل الممنهج من قيمة التعاون الاجتماعى الذى يقوم به الدفاع عن حقوق الملكية والتبرير "الاشتراكى" لتدخل الدولة. ولكن يبدو أنها تقلل بهذا الشكل من شأن وزن السياق الاقتصادى والسياسى العام، وتقترح أن (أرخبيل) مجموعة المشاعات يمكنها البقاء على قيد الحياة فى المياه الجليدية للسوق والدولة بسبب منطق أعلى للمشاعات فى عدد من الحالات المحددة. كيف تعتقد أن الترتيبات المؤسسية المحلية تستطيع ألا تتقيد بالقيود الرأسمالية على أشكال التنظيم؟ ينبغى افتراض أن الأفراد لا ينغمسون فى الاقتصاد العالمى، ولا يعانون من آثاره ولا يهتمون بالمنطق داخل مجتمعاتهم الأصلية أو فى أماكن عملهم.

فى الحقيقة، تقيد المصطلحات المستخدمة التحليل. لأنه تم استخراجها من نظريات الاقتصاد التقليدى ونظرية اللعبة، وتعانى تلك المصطلحات فى إظهار علاقات القوة وظواهر الاستغلال. يعود حجب السؤال عن السلطة فى كل "مجتمع" إلى غياب الاتجاهات التاريخية الكبيرة من التحليل والتى أدت إلى تدمير العديد من المشاعات التقليدية. كما أنها لا تأخذ فى الاعتبار علاقات القوة الداخلية فى المجموعة، لا يمكن لنظرية أوستروم أخذ آثار الهيمنة النظامية على السلوك فى الاعتبار. وبسبب تمسكها بالترتيبات المحلية، تعجز عن تصور العلاقات الهرمية التى قد توجد بين مختلف أشكال الإنتاج وأنواع العلاقات الاجتماعية المختلفة، وبعبارة أكثر بساطة، فإنها لا تذكر أى شىء عن

النظام الاجتماعى للمجموعة[1]. وعلى الرغم من ذلك فإن المؤسسات دائمًا ما تكون "مُتَضَمنة" فى المجتمع وتكون طرفًا مؤثرًا فى القصة[2].

فى الواقع، تمنعها فرضية التنوع المؤسسى من التفكير فى الدستور السياسى المحتمل للمشاع باعتباره المنطق البديل للتعميم[3]. ومن باب أولى، فهى تتجاهل مسألة كيفية تطوير مؤسسات منشأة أخرى من المشاعات، أو فى كلمة واحدة، كيف يمكننا أن نتحول من المشاعات إلى المشترك. فهى لا تقترح فى الواقع أى مبدأ تنظيمى يمكن تعميمه ؛ وتدافع عن نفسها من خلال ترويج تحليل "متعدد المراكز" للواقع الاقتصادى. وفى هذا الصدد، لا تزال أقل بكثير من طموح نظرية التنظيم، على سبيل المثال، عندما تسعى إلى فهم كيفية تطور "المؤسسات المنشأة التى تشكل المجتمعات المعاصرة"[4].

فى النهاية، يتمثل قصور هذه النظرية الجديدة للاقتصاد المؤسسى للمشاعات بأنها لم تتحرر كليةً من الافتراضات الأساسية التى تؤسس نظرية السلع الخاصة والعامة[5]. وتظل حبيسة فرضية وجوب اعتماد شكل

---

(1) Olivier WEINSTEIN, " Comment comprendre les "communs" ", *loc. cit.*, p 32.

(2) J. Rogers HOLLINGSWORTH et Robert BOYER (dir.), *Contemporary Capitalism. The Embeddedness of Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 2.

يكتب هؤلاء فى هذا المعنى أن "المؤسسات مدمجة فى ثقافة يتم فيها بناء منطق هذه المؤسسات بشكل رمزى وتؤسس بنظام وتوجد بها قيود تقنية ومادية وسياسية" (ص. 2)

(3) Olivier WEINSTEIN, " Comment comprendre les "communs" ", *loc. cit.*, p. 31.

(4) Robert BOYER, *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris, 2002, p. 8.

(٥) نجد هذا التصنيف منذ عام ١٩٧٧ فى Vincent OSTROM et Elinor OSTROM, "Public goods and public choices", *in* E.S. SAVAS, *Alternatives for Delivering Public Services*, Boulder Westview Press, Boulder, 1977.

وإطار إنتاج السلع على الصفات الجوهرية للسلع نفسها. وفقًا لوجهة النظر تلك، فإن الإجابة التى أحضرتها نظرية اقتصاد المشاعات لأطروحة هاردين تظل إشكالية. إذا كان من الممكن أن تشكل الموارد الطبيعية ذات المخزون المحدود موضوعًا لتلك المؤسسات، فمن ثم يفترض أن يكون من "الطبيعى" إنتاج السلع الأخرى بواسطة الدولة أو السوق بشكل أكثر فعالية. ومع ذلك، إذا كان هناك واقع تاريخى ينبغى أن يأخذه الاقتصاديون بعين الاعتبار، فإن حركة التطويقات لا تنتج عن الإدراك المفاجئ لملاك الأراضى "لطبيعة" الأرض كسلعة منافسة وحصرية، ولكن من تحول العلاقات الاجتماعية فى الريف الإنجليزى، كما أظهرت أعمال إلين ميكسينز وود[1] **Ellen Meiksins Wood** مؤخرًا. وبهذا، فإن نظرية المشاعات الجديدة ما هى إلا النسخة المحسنة من نظرية السلع العامة لسنة ١٩٥٠ ومن ثم تجدد القيود على المذهب الطبيعى (**naturalism**) الذى يريد تصنيف السلع وفقًا لخصائصها الجوهرية.

فى النهاية، إذا كان الغرض من تحليلها يؤدى إلى إعادة تعريف الفرد بشكل آخر بسبب التزامه الاجتماعى فى إدارة المشاع، تظل أوستروم على وجهة نظر الفاعل الرشيد الذى يقرر دائمًا وفقًا للمقارنة بين الفوائد المأمولة والتكاليف المتوقعة[2]. وتقوم بتجديد رؤية الأفراد التى تحسب مكاسبها دائمًا والتى تقوم بالاختيار المؤسسى للمشاع لتحقيق فوائدها خاصة. يؤكد الوزن الذى تعطيه للمعايير الجماعية التى تؤثر على حساب الفرد أو الأهمية التى تعطيها لمتغيرات الموقف، ولا سيما للهيكل الاقتصادى والسياسى للدولة، على قصور الفرضية

(1) *Cf.* Ellen MEIKSINS WOOD, *L'Origine du capitalisme. Une étude approfondie*, Lux, Montréal, 2009.

(2) Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, p. 231.

النيوكلاسيكية[1]، التي تريد تغيير "الرؤية النظرية للممارسة إلى العلاقات العملية للممارسة" وفقًا لصيغة بورديو Bourdieu[2]، وهذا على الرغم من كل النوايا الواقعية التي طرحتها أوستروم. إن افتراض أن الاختيار لصالح الإدارة الجماعية ينبع من حسابات الأفراد الراشدين، يتناسى أن المشاع لا يتم إملاؤه من الخارج ولا أنه نتيجة لتجميع القرارات الفردية المتخذة بشكل معزول، وأنه فى الواقع ينبع من عملية اجتماعية لها منطقها الخاص.

من مشاع إلى آخر

إن لغة المشاعات ليست فقط "وصفية وأدائية"، كما يؤكد ديفيد بولييه David Bollier، وإنما هي شاملة جدًا بشكل خاص. فهي تسمح بالتفكير وفقًا لنمط واحد في أشكال النشاط، التعبئة والعلاقات، التي لا يجمعهم أي شيء ليربط بينهم للوهلة الأولى. منذ منتصف التسعينيات، بدا لإلينور أوستروم والباحثين الآخرين الذين صاحبوها فى نهجها أنه مع انتشار التكنولوجيا الرقمية والانتشار السريع للإنترنت وبناء مجتمعات التبادل والتعاون فى الشبكة، وُجد مجال جديد استطعنا أن نطبق فيه الإطار التحليلي لمعضلة العمل الجماعي. ولكن كان يجب توخي الحذر في نفس الوقت من خصوصية تلك "المشاعات الجديدة" التي لا تشابه مصادر المياه، والغابات، ومصائد الأسماك، والحيوانات والنباتات التي بدا أنها احتفظت بالتحليلات الأولى التي أنتجتها أوستروم

(1) *Ibid.*, p. 244.

(2) Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique,* Minuit, Paris, 1989, p. 136.

عن "المشاعات الطبيعية"(١). يجب علينا الآن أن نتساءل ما أثر هذا الاقتصاد السياسى على توسيع مفهوم "المشاعات" إلى الأنشطة "المعرفية" أو "الرقمية" أو "الإعلامية" التى تبعد عن إدارة الموارد الطبيعية. هل استطعنا تخطى الحدود الطبيعية للتحليل عندما انتقلنا إلى سلع ذات صفات مختلفة.

يجب أولاً التذكير أنه يجب فهم المعرفة، التى هى موضع التساؤل، فى سياق خاص وهو النظرية الاقتصادية. فى هذا المجال يبدو معنى مصطلح "المعرفة" فضفاضًا. يتم تعريفها على أنها مصدر منتج وقابل للمشاركة، بغض النظر عن الغرض منها، أهميتها واستخدامها. يُقصد "بالمعرفة" فى الاقتصاد الأفكار والنظريات كما يُقصد بها المعلومات والبيانات فى أى شكل كانت. تضم شارلوت هيس **Charlotte Hess** وإلينور أوستروم فيها "جميع الأفكار الواضحة، والمعلومات والبيانات" وتسع أيضًا جميع أشكال الإنتاج الفكرى والفنى(٢). عرف العلم الاقتصادى التقليدى منذ زمن بعيد فى هذه الموارد المعرفية والمعلوماتية، عناصر استراتيجية للمنافسة والنمو، مما دفعه إلى تطوير مفهوم "الاقتصاد المعرفى"، وهو مفهوم غير ملحوظ اليوم. المطالبة بالمعرفة على أنها مشاع، فى هذا السياق، لا تمثل قضية أكاديمية فقط. بل تعد استراتيجية مضادة "عالمية" تسمح لبعض المؤلفين بإعادة بناء "اقتصاد المعرفة" على أساس جديد والدخول فى مجتمع جديد لا رأسمالى، كما سعى إليه أندريه غورز **André Gorz**.

(١) مصطلح "*new commons*" يغطى مجالات عديدة ممتدة أكثر من مشاعات المعرفة التى سنتحدث عنها فى باقى هذا الفصل.

(2) Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*, p. 8.

تمثل اليوم ممارسات "التجميع" عن طريق نشر الأعمال العلمية أو الفنية، عن طريق إنشاء برامج حاسوبية حرة، عن طريق إنشاء الموسوعات التعاونية، أمثلة على "مشاعات المعرفة الجديدة" التى تنفذ قيم المشاركة الاجتماعية والتبادلية. هذا النوع من المشاعات، ذو الأهمية المتزايدة فى الولايات المتحدة، له خصائص تميزه عن المشاعات المطلق عليها "الطبيعية". الأولى أنه لم يعد يتعلق بالضرورة بالمجتمعات قليلة العدد، مثلما كان الحال وقت الاستغلال الجماعى للموارد الطبيعية المشتركة. مجتمعات رقمية مفتوحة، شبكات دولية واسعة من الباحثين، كون وفير من الفضاء التدوينى: لم يعد لدينا المشاكل والظواهر نفسها. وكما ذكرناه بالأعلى، بعيدًا عن اعتراضها على تحليلات مانكور أولسون **Mancur Olson**، التى من خلالها يمكن تحييد "الراكب الحر" فى المجموعات المقيدة، قامت إلينور أوستروم بنفسها بجعل معيار الحجم عاملاً حاسمًا فى السياق الذى جعل من الممكن أو من المستحيل الإنتاج المشترك للقواعد المشتركة. وبهذا تبين أن النماذج غير التعاونية لهاردين وأولسون أو معضلة السجين كانت "مناسبة لتكهن السلوك فى إطار الموارد المشتركة على نطاق واسع لا يتواصل الأفراد فيه، ويعمل كل فرد بشكل مستقل، لا يُلتفت إلى أى من الآثار المترتبة على أفعال الفاعلين المختلفين وارتفاع تكاليف كل محاولة لتغيير الوضع"[1]. يكمن هنا بالتحديد الهدف النظرى من دراسة ممارسات التعاون الممتدة، والتى تدعونا إلى التساؤل عما إذا كان تغيير النطاق يجبرنا على تعديل تحليل "المشاعات". فى نص عن "مستقبل المشاعات" يؤكد ديفيد هارفى على حقيقة أنه فى الحالات النموذجية

(1) Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, p. 221

التى تقدمها إلينور أوستروم، لا يوجد أبدًا أكثر من مئات المنتجين المشتركين، وأن هذا الحجم المقيد للمجتمعات التى تدير الملكية المشتركة يعزز وجهة نظر مثالية تتغاضى عن جميع الأبعاد الهرمية لصالح العلاقات الشخصية المباشرة. أما بالنسبة لهارفى، فإن الحلول والمشكلات ليست واحدة عندما ننتقل من نطاق إلى آخر خاصةً عندما ننتقل من النطاق المحلى إلى النطاق العالمى: لا يمكن ترجمة الدروس المستفادة من إدارة الموارد المشتركة من خلال تجربة مجتمع صغير من الاقتصاد التضامنى إلى حلول عالمية، أو على الأقل، ما لم تلجأ مرة أخرى إلى هيكل هرمى لصنع القرار"[1]. يمكننا أن نتساءل كيف يمكن لنفس الفئة من "المشاع" أن تمثل "أشياء" مختلفة مثل إدارة الأسرة لمحتويات الثلاجة، مكتبة البلدية، والمعرفة العلمية أو الغلاف الجوى للكوكب بحجة أنها فى جميع الأحوال "موارد مشتركة". إذا كان هارفى محقا فى انتقاد نوع من الفوبيا من التسلسل الهرمى وحتى من التنظيم الخاص باليسار المتطرف ومن الإضفاء المبالغ فيه لطابع المثالية على "أفقية" التعبئة، التى تؤدى أحيانًا إلى مآزق سياسية وفشل محبط بسبب عدم القدرة على خلق نماذج تنظيمية مستدامة وكافية لتجيب عن أغراض الاحتجاجات وحجم الحركات (احتلال وول ستريت **Occupy Wall Street**، الغضب **Indignados**)، فإنه يتجاهل حقيقة أن أعمال أوستروم وفريقها، والعديد من الباحثين اللاحقين لهم، اهتمت بالممارسات التى كانت تتعلق بمجموعات أكبر بكثير تحكمها العديد من المعايير المشتركة. وهذه هى بالضبط الأبحاث التى قام بها هيس **Hess** وأوستروم وركزت على "مشاعات المعرفة الجديدة"،

(1) David HARVEY, " Quel avenir pour les communs ? ", *Revue des Livres*, n11, mai-juin 2013.

وتقوم تلك الأبحاث فيما يخص هذه المشاعات المعرفية الجديدة بإنشاء شبكة تحليلية تنقل خصائص المشاعات الطبيعية إلى هذه الموضوعات الجديدة[1].

هل تعد المعرفة بطبيعتها مشاعًا؟

وفقًا لأوستروم وفريقها، إن مسألة قواعد الاستخدام شيء أساسى فى جميع أنواع المشاعات. ولكن هذه القواعد يمكن أن تتغير من نوع من أنواع المشاع إلى آخر. "فالمشاعات التقليدية" مهددة بسبب السلوك البشرى للاستغلال المبالغ فيه المرتبط بالمنافسة وتراكم الثروات على النطاق الخاص. ومن ثم تسعى قواعد الاستخدام إلى إنشاء تقاسم عادل وأمثل للمجموعة حتى لا يستنفد بل على العكس يجدد موارد المياه، والأسماك، والمراعى. بالنسبة للمعرفة، فالأمر يختلف. بل يمكننا أن نقول: إن المشكلات منعكسة. يجب على قواعد الاستخدام أن تحرص على منع ندرة الموارد الناتجة عن حقوق الملكية وبراءات الاختراع والحواجز المتعلقة بالدخول، وما إلى ذلك، أى ما نطلق عليه اليوم ، وفقًا لجيمس بويل **Jame Boyle**، "التطويقات الجديدة". بينما أن الموارد الطبيعية هى موارد نادرة، وفى نفس الوقت ليست موارد حصرية ولكن تتميز بمستوى عال من التنافسية، فمشاعات المعرفة هى سلع غير تنافسية، حيث إن استخدامها من قِبل شخص لا يقلل من استخدام أشخاص آخرين، بل قد يزيد منها. باستخدام مصطلحات هيس وأوستروم، الفرق بين مشاعات المعرفة والموارد الطبيعية هو أن الثانية "انتقاصية" – أو

(1) Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as as Commons, op. cit.*, p. 5.

تنافسية – على عكس الأولى. فبمجرد إنتاجها، يكون من الممكن نشر المعرفة، خاصةً مع وجود وسائل نشر جديدة ذات تكلفة هامشية ضئيلة جدا أو حتى منعدمة. كما أنه كلما كانت المعرفة مفيدة، زاد عدد الأشخاص المستخدمين للشبكات أو الموجودين فى مجتمعات المعرفة، ومن ثم يصبح للمعرفة قيمة أكثر[1]. بشكل آخر، فهى قابلة للزيادة أوللتراكم: ليس فقط أنها لا تفقد قيمتها عند استخدامها، بل على العكس تزيد وتسمح بإنتاج أكثر. تبدو المعرفة بهذا الشكل كسلعة منتجة، لأن استهلاكها من قِبل آخر لا يقلل من معرفة الآخرين، ولكن من خلال تعزيز إنتاج معارف جديدة، يسمح على العكس تمامًا بزيادتها. نجد هنا ملحوظة توماس جيفرسون **Thomas Jefferson**: "إذا كانت الطبيعة قد فعلت شيئًا واحدًا فقط أقل عرضة لأن يصبح ملكية حصرية، فهو هذا التأثير الناتج عن قوة التفكير الذى يسمى فكرة. يمكن للفرد أن يحتفظ بملكيتها الحصرية طالما أنه يحتفظ بها لنفسه؛ ولكن من لحظة الكشف عنها، تصبح ملكًا للجميع بشكل لا يقاوم، ومن يحصل عليها لا يمكن سلبها منه. ويتمثل طابعها الخاص أيضًا أن لا أحد يستطيع أن يرى أن ملكيته للفكرة تتضاءل من واقع امتلاك الآخرين لها. من يحصل منى على فكرة، يحصل على معرفة لا تقلل من معرفتى، تمامًا مثل الشخص الذى يضىء شمعته من شمعتى يحصل على الضوء دون أن يتركنى فى الظلام"[2].

---

(1) *Ibid.*

(2) Thomas JEFFERSON, lettre à Isaac Mcpherson, 13 août 1813, cité par Peter LEVINE, " Collective action, civic engagement and the knowledge commons ", *in* Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*, p. 250, et par Lawrence LESSIG, *L'Avenir des idées. Le sort des biens communs à l'heure des réseaux numériques,* Presses universitaires de Grenoble, Grenoble,.2005. *Cf.* également le commentaire de cettre lettre par James BOYLE, *The Public Domain. Enclosing the Commons of the Mind,* Yale University Press, New Haven, 2009.

يمكننا أن نخمن الاهتمام الذى يحمله عدد كبير من الحركات والكُتاب فيما يخص هذه الخاصية "الطبيعية"، التى تستطيع هدم أسس اقتصاد السوق من وجهة نظرهم. ولكن يجب علينا أن ننظر إلى الميل الطبيعى الذى يأخذه جيفرسون فى كلماته. فى كثير من الأحيان، يرتكز التحليل على فرضية الخاصية الجوهرية التى تحتوى عليها المعرفة باعتبارها سلعة عامة بشكل تام والتى تتكون من تراكمها الطبيعى وإنتاجيتها. إن هذا التصنيف الاقتصادى جذاب: يسعى إلى جعل جميع الحواجز الموجودة فى مجال المعرفة تدخلا ضد الطبيعة. على عكس المذهب الطبيعى الليبرالى، فهو يجعل من تطويقات المعرفة إنشاءات غير منتجة لأنها مضادة لصفة "الطبيعية". فى الحقيقة، لا التطويقات ولا مشاعات المعرفة تتميز "بالطبيعية". فإنها تخضع للأجهزة القانونية والأطر التنظيمية والمؤسسات التى تُفَضل أحيانًا فرض القيود على المعرفة حتى يقتصر الحصول عليها على البعض فقط، وأحيانًا أخرى تُفَضل انتشارها بدون أى قيود. ليست "طبيعة" المعرفة هى التى تنتجها، وإنما القواعد القانونية والمبادئ الاجتماعية هى التى تضمن انتشارها وتجددها من عدمه. كما تظهره نانسى كرانيتش **Nancy Kranich** بخصوص الاستراتيجيات والوسائل التى يستخدمها ناشرو القطاع الخاص حتى يقوموا بابتزاز المكتبات والجامعات الأمريكية، لا يوجد شىء فى طبيعية المعرفة يجعل منها موردًا مشتركًا بشكل طبيعى[1]. ولا يعود إلى التكنولوجيا الرقمية وحدها الفضل فى مساندة هذا الانتشار الطبيعى للمعرفة. وفقًا لكرانيتش، فإن الدليل على ذلك هو تطور أطر

(1) Nancy KRANICH, "Contering enclosures. Reclaiming the Knowledge commons", *in* Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*

التطويق التجارى أو الحكومى الذى يقوم بمنع أو بتحديد الوصول إليها أكثر فأكثر. لا تعد صعوبة الوصول أو المنع منه شيئًا جديدًا: هذا هو الحال فى كل مكان حيث تظل المعرفة محفوظة لطبقات محددة من المُطَّلعين أو الطبقات المميزة. يعود الفضل إلى مؤسسات محددة مثل المدراس، والمكتبات العامة، والمعاهد العلمية والجامعات فى نشر المعرفة والحث على الأبحاث. وهى تلك المؤسسات أيضًا التى يضعفها ويؤثر عليها منطق الملكية الفكرية. من خلال تأسيس هذا التصنيف القانونى الأخير ومن خلال مده ليشمل الأشياء اللا مادية بشكل متزايد، كما رأينا فى الفصل السابق، سمح المشرعون بتكاثر الاحتكارات التى تمتد على فترات أطول بهدف تحقيق عوائد اقتصادية محمية تشجع على الابتكار. وقد أثبتت حقوق الملكية الحصرية أثرها الضار على الإبداع ونشر الأعمال الفنية والأفكار. وعلى النقيض من ذلك، أثبتت المشاعات الرقمية قدراتها الإبداعية والابتكارية. إن رد الفعل قوى لأنه يجعل من الممكن حشد مجتمعات كبيرة جدا من المساهمين فى عملية الابتكار والإنتاج. وتعود هذه الإنتاجية إلى اختراع القواعد التكنولوجية والاجتماعية والأجهزة القانونية التى تعزز من الممارسات التعاونية وتعكس أخلاقيات المشاركة. وكما أشار بنيامين كوريا، فإن المعلومات المشتركة هى دائمًا نتاج "الأعمال التأسيسية والمؤسسية"[1].

وفقًا لشارلوت هيس وإلينور أوستروم، فإن المشكلة الأساسية للمعرفة يمكن عدّها اليوم مشكلة القبضة الرقمية. إذا كانت المعرفة سلعة عامة بشكل

(1) Benjamin CORIAT, " Des communs "fonciers" aux communs informationnels ", *loc. cit.*, p. 18.

تام لا حصرية ولا تنافسية، وفقًا لهن، توجد وسائل تكنولوجية تحولها لتجعل منها سلعة يمتلكها الحائز عليها بشكل حصرى ولا يسمح لأحد بالحصول عليها إلا بمقابل مادى. تماثل المعرفة كمورد مشترك الموارد الطبيعية بسبب استيعاب التكنولوجيات الجديدة لها. ولهذا "فهى تحتاج إلى الإدارة والتحكم والحماية التى تضمن لها الاستدامة والحفظ"[1]. وبهذا المعنى المحدد يمكننا الحديث عن "مشاعات المعرفة" أو "مشاعات المعلومات". ونستطيع أيضًا أن نفهم المنهج المتبع: لأن المعرفة توقفت عن أن تكون سلعة عامة تامة يجب النظر إليها على أنها مشاع، أى ما يعنى أنها يجب أن تنبع من الأطر التحليلية ذاتها "للمشاعات الطبيعية". يجب ضمان إنتاجية المعرفة من خلال القواعد المشابهة لتلك التى تحمى مخزون المنتجات الطبيعية. تؤدى عدم الرغبة أو القدرة على إنشاء هذه القواعد الاجتماعية إلى ما أطلق عليه مايكل هيلير **Heller Michael** "مأساة مضاد المشاع[2]" **(Tragedy of the anticommons)** بخصوص حقوق الملكية فى مجال أبحاث الطب الحيوى **Biomedical**. وتنص على منع إنهاك الابتكار والإبداع الذى تولده حقوق الملكية والتسويق. فى الواقع، تعتقد هيس وأوستروم أن مشاعات المعرفة هى عرضة للخطر أكثر مما نعتقد. إن تمركز المعلومات على المواقع الخاصة أو العامة يؤدى إلى الخوف من اختفاء موارد المعلومات. ولكن قبل كل شىء، فإن إنشاء السوق والحكومة للتطويقات، كما أشار إليه بويل أو بولييه، يمكن أن يؤدى إلى إغلاق الوصول

---

(1) *Ibid.*, p. 10.

(2) Michael HELLER et Rebecca S. EISENBERG, "Can patents deter innovation? The anti-commons in biomedical research", *Science*, vol. 280, p. 698-701. *Cf.* aussi Michael HELLER, "The tragedy of the antiCommons. Property in the transition from Marx to the markets", *Harvard Law Review*, vol. 111, n3, Janvier 1998, p. 621-688. Consultable en ligne sur www.unc.edu.

إلى المعرفة وتجفيف تدفقات المعلومات. ومن ثم فالهدف إذًا هو "معرفة كيفية الجمع بين أنظمة القواعد والمبادئ الخاصة بهذه المشاعات الجديدة من أجل ضمان وصول عام إلى المعرفة التى تعزز قدرات الأفراد مع ضمان الاعتراف والدعم لمن يبتكرون تلك المعرفة فى أشكالها المتنوعة"[1]. وبهذا لا تعد مشاعات المعرفة مشاعات بطبيعتها "غير مطروحة" من الموارد، ولكن من خلال الأجهزة التى تحمى إنتاج المعرفة من التطويق والتسويق. لدرجة أن الأطروحة تصر على القواعد الاجتماعية أكثر من الأوجه التقنية. تمثل التكنولوجيات الجديدة مجالات متعددة الاستخدام، أو حتى متضادة، وفى بعض الأحيان من قِبل المؤسسات ذاتها، كما يمكننا أن نلاحظه فى الجامعات الأمريكية التى تمارس بشكل ممنهج تقديم براءات الاختراع وفى نفس الوقت تطوير الوصول الحر للمحاضرات على الإنترنت[2].

هذا هو الدرس الذى تستخلصانه هيس وأوستروم، على عكس نقطة البداية عندهم ذات المذهب الطبيعى، من تحليلهم لإطار مشاعات المعرفة، ضد الأيديولوجية العفوية للمخترقين **hackers**، التى تقوم بموجبها حرية التبادل بافتراض اختفاء القواعد. إذا كان قد تم بالفعل تقليص مجالات مهمة من المعرفة فى عناصر السوق أو أنها مهددة بأن تصبح كذلك، يجب أن نلاحظ مع إلينور أوستروم ومعاونيها أنه من الممكن إعادة ترتيبها على أنها مشاعات على النطاق القانونى إذا أردنا أن نخرجها من منطق الملكية، أو حتى من القبضة المباشرة لرأس المال والاستغلال التجارى. ارتكز الباحثون الذين طوروا

(1) Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), *Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.*, p. 15.

(2) *Ibid.*, p. 10.

مفهوم "مشاعات المعرفة" على نموذج التنظيم الذاتى للمجتمعات العلمية، التى استفادت من إمكانية العمل المشترك الذى تعززه تكنولوجيات المعلومات الجديدة وقاموا بالعمل وفقًا لمجموعة من القواعد التى تسمح بتشغيل تلك المجتمعات.

"القواعد الدستورية" لمشاعات المعرفة(1)

يعتمد الابتكار والإنتاجية الفكرية على القواعد والمبادئ التى تضمن حرية تداول المعارف وزيادتهم من خلال التطبيق المشترك للنتائج. يمكن إثبات صحة هذا التأكيد من خلال بعض الأمثلة "التشريعية" لمشاعات المعرفة، بدءًا من الإنترنت. نعرف أن "شبكة الشبكات" قد ولدت من مجموعة من المبادرات والأفكار، وبالأخص بسبب إنشاء مجتمع صغير من الباحثين الذين أنشأوا فيما بينهم قواعد تبادلية متساوية ومتبادلة. بالاعتماد على الأموال العامة وفى إطار البحث العام، نشأت هذه الشبكة البدائية، كشبكة أكاديمية وغير تجارية على السواء. يمكننا أن نقرأ فى النص المؤسس لمنشئى أربانت (**Arpanet**) التى كونت ال **Network Working Group** فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات: "نتمنى ترويج التبادل والمناقشة على حساب المقترحات الاستبدادية." بعد عشرين سنة، كتب أحد الأعضاء المؤسسين: "بهذا نخلق مجتمعًا من الباحثين

(1) *Cf.* Pierre-André MANGOLTE, " Le logiciel libre comme commun créateur de richesses ", Intervention au séminaire international " Propriété et Communs, les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés ", Paris, 25 au 26 avrul 2013.

فى شبكة يعتقدون بشدة أن التعاون فعال أكثر من المنافسة"[1]. وكما يلاحظه باتريك فليشى **Patrice Flichy**، ليست التكنولوجيا هى من فرضت العمل الجماعى فى الشبكة، ولكن على العكس إنه قرار العمل وفقًا لنظام تعاونى من خلال تبادل المعلومات الذى سمح باكتشاف جميع إمكانيات الشبكة بشكل غير مخطط له. ويقوم هذا النموذج التعاونى الذى يستجيب بإبلاغ الممارسات وتشكيل الأدوات التى انتشرت بعد ذلك خارج الدوائر العلمية.

ساهم المجتمع الأكاديمى إلى اليوم فى تشكيل ممارسات التعاون والتبادل، كما يمكننا ملاحظته فى النجاح المتزايد لمواقع الند للند **Peer to Peer**. إذا كانت المؤسسة الجامعية قد استطاعت أن تأوى ظهور الشبكة، فهذا يعود إلى وجود شرطين وهما الأخلاق التعاونية للعلماء ومجموعة القوانين، ضمنية كانت أم صريحة، اللذان منعا الامتلاك الحصرى لنتائج العمل المشترك. وبهذا يصبح الإنترنت فى هيئته الحديثة، وليدًا لتقليد قديم، وهو "العلم المفتوح" (**Open Science or Open Research**). قام عالم الاجتماع الأمريكى روبرت كينج ميرتون **Robert King Merton** فى الأربعينيات باستخلاص عدد من الصفات التى تسمح بتعريف "الأخلاقيات العلمية" (**Science Ethos**) التى تفسر وفقًا له ظهور المعرفة. من ضمن هذه المكونات الأخلاقية بجانب النزاهة الأخلاقية **moral intergrity**، عدم الاهتمام **Disinterestedness**، العالمية أو الكونية **universalism** والشك المنظم **organized skepticism**، يميز ميرتون شيوع المعرفة **communalism**، مصطلح يبدو غريبًا بقلم عالم اجتماع لا يميل إلى

---

(1) Robert BRADEN, *Who's in the Internet,* Request for comments, 1251, p. 3-4, 1991. Cité par Patrice FLICHY, "Comment Internet est devenu un marché", *in* Philipe STEINER et François VATIN, *Traité de sociologie économique,* PUF, Paris, 2009, p. 479. Consultble en ligne sur www.ietf.org/rfc/rfc1251

التعاطف مع الأنظمة التى تحمل هذا الاسم. ما يشير إليه إذًا باستخدام هذا المصطلح يعود إلى فكرة أن العلم يفترض وجود تنظيم للعلاقات بين العلماء الذين يجعلون من المعرفة تراثًا حقيقيا عالميا مشتركاً، يثريه جميع العلماء كلما تقدموا فى أعمالهم، ويمكنهم الاعتماد عليه لمتابعة أبحاثهم. بمعنى آخر، "شيوع المعرفة" عند ميرتون هى جانب أساسى للعلم المفتوح لا يمكن أن يتطور إلا إذا ظل الباحثون مستقلين عن السلطات الاقتصادية والسياسية ويمكنهم أن يكتفوا بالمكافآت الرمزية والتقدم فى وظائفهم[1]. وهذا يعنى أن العلم يتعارض مع مبادئ الرأسمالية، كما أشار إليه بكل وضوح. بحيث إن تمويل العلم لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يتوقف على توقعات النتائج، كما لو كان استثمارًا خاصًا، ولكن يجب أن يأتى من المساهمة العامة للمجتمع أو، فى حالة عدم وجود ذلك، من الأموال المدفوعة من قبل الدعم الخيرى للبحوث، دون أى نظير تعاقدى.

لا تزال تلك الأخلاقيات العلمية التى وجدت عند خلق الشبكة فى الثمانينيات فى مرحلة إنشاء قاعدة من البيانات يستطيع الباحثون الوصول إليها بحرية. وقد قام الأكاديميون الأمريكيون، الذين واجهوا ارتفاع أسعار الإصدارات العلمية، بإنشاء نظم إلكترونية لنشر أبحاثهم، وبوابات إليكترونية لمتابعة المجلات العلمية وقواعد بيانات توسع نطاق مبادئ "العلوم المفتوحة" ضد الممارسات التجارية للناشرين أو "رجال الأعمال الجامعيين" الذين يسعون إلى احتكار نتائج أبحاثهم من خلال براءات الاختراع. هذا هو نفس الدافع الذى

(1) Robert K. MERTON, "The normative structure of science" (1942), in *The Sociology of Science,* The University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 267-278.

يوجد وراء حركة البرمجيات الحرة (**Free Software Movement**) التى تسعى من خلال الوصول الحر إلى الكود المصدرى (**Source Code**)، إلى فرض وإحياء "قواعد الحرية"، التى تترك لكل مشارك حر دراسة طريقة تشغيل البرامج وتحسينها وإعادة توزيع نسخ منها[1]. بل تعد أيضًا ثورة أخلاقية ضد فرض البرمجيات الخاصة بدلاً من النظم الحرة التى دفعت عالم الكمبيوتر فى معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا **MIT**، ريتشارد ستالمان **Richard Stallman**[2]، إلى إنشاء نظام جديد من الحماية القانونية يحدد الملكية المشتركة "المفتوحة"، أى استنادًا إلى انفتاح الكود المصدرى[3]. قام هذا العالم بإنشاء مؤسسة البرمجيات الحرة **Free Software Foundation** فى عام ١٩٨٥ بهدف "إنشاء مجموعة من أدوات البرمجيات اللازمة فى الاستخدام العام لتكنولوجيا المعلومات، مع ضمان أن تصبح وتظل تلك الأدوات متاحة فى ظل نظام الملكية المشتركة"[4] وفقًا لفيليب آجران **Philippe Aigrain**.

---

(1) Hervé LE CROSNIER, " Leçons d'émancipation. L'exemple du mouvement des logiciels libres ", *in* ASSOCIATION VECAM, *Libres Savoirs, op. cit.*, p. 180.

(2) *Cf.* Richard STALLMAN, " Le projet GNU. ". Consultable en ligne sur www.gnu.org. Sur l'histoire du logiciel libre, *cf.* la thèse de Sébastien BROCA, *L'Utopie du logiciel libre. La construction de projets de transformation sociale en lien avec le mouvement du free software,* université Paris-I, janvier 2012.

(٣) وفقًا لأطروحات ستالمان، إن تقديم فى معلمه حاسوبات وطابعات زيروكس ذات نماذج تشغيل خاصة بها، وعدم السماح بإفشاء أسرار التشغيل، كان يعنى "أن الخطوة الأولى لتشغيل الحاسوب هى الوعد بعدم مساعدة الثانى". تم منع أى مجتمع مبنى على التعاون. كانت القاعدة التى أملاها محتكرو البرمجيات هى: "من يقتسم مع جاره ما هو إلا قرصان. من يسعى لأقل تعديل يجب أن يترجانا لنقوم له بها". ("Le projet GNU", *loc. Cit.*).

(4) Philipe AIGRAIN, *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété,* Fayard, Paris, 2005, p. 109.

بعد سنوات من السعى، أصبحت البرمجيات الحرة تحرك المئات والآلاف من المطورين وتعنى بعشرات الملايين من المستخدمين. نتج نظام التشغيل جنو/ لِينُكس GNU/Linux المستخدم فى معظم مواقع الإنترنت اليوم عن هذا النوع من التعاون. كما نجحت العديد من مشاريع التطوير مثل متصفح الويب فايرفوكس Firefox، وأباتشى Apache ودبيان Debian. وكما يشير إليه أيضًا آجران، فإن المساهمة الرئيسية لستالمان تتمثل فى حماية مشروع تطوير نظام جنو[1] GNU تحت رخصة جنو العمومية GPL (General Public Licence) التى نشرت فى ١٩٨٩، وقامت بخلق مشاع حقيقى من خلال تحديد حقوق وواجبات المستخدمين[2]. إن مجتمع الاستخدام والإنتاج يحميه ويقيده نظام قانونى للملكية الفكرية المشتركة يطلق عليه "الحقوق المتروكة" (Copyleft)، وفقًا للمصطلح الذى صاغه دون هوبكنز Don Hopkins، صديق ستالمان، للتأكيد على الاعتراض على نظام حقوق النشر(copyright). وهو مفهوم عام يحدد مجموعة من المبادئ المنطبقة على تراخيص توزيع البرمجيات ويهدف إلى حماية حقوق مجتمع المستخدمين والمنتجين وليس حقوق مؤلف واحد. إن الفكرة المحورية للحقوق المتروكة هو إعطاء أى شخص كان الإذن لتشغيل البرمجيات، والوصول إلى الكود المصدرى، وتوزيعه وتعديله[3]. يمكن للجميع استخدام النتائج التى يقوم المجتمع بتجميعها، بما فى ذلك للأغراض التجارية، أو تقديم المساهمات الخاصة للأشخاص، ولكن دون أن يكون لأحد القدرة على الاحتفاظ بحصرية نتائج التطورات المشتركة.

---

(١) بعد أن استقال ريتشارد ستالمان من وظيفته فى MIT، قام بتطوير، بالإضافة إلى مشروعه، نظام جديد للتشغيل للحواسيب يتماشى مع النظام المستعمل فى الجامعات اسمه UNIX.

(2) *Cf.* l'étude de Mélanie CLEMENTE-FONTAINE, " Sur la valeur juridique de la Licence publique générale de GNU ", *Multitudes*, n: , 2001.

(3) *Cf.* Mikhail XIFARAS, "Le copyleft et la théorie de la propriété ", *Multitudes*, n41, 2010.

تستخدم الحقوق المتروكة فى المجمل منطق حقوق النشر بعد تغييره حتى يحقق لها الهدف المقابل لما كان مخلوقًا له فى البداية: لا تستخدم هذه الطريقة فى تقييد استخدام البرمجيات، ولكنها وسيلة لتركها "حرة"، أى إنها غير قابلة للامتلاك بشكل حصرى، "حتى يستفيد المجتمع كله منها". تقوم الحقوق المتروكة باستبعاد الإقصاء، وهو ما يفرقها عن التخلى البسيط فى المجال العام بما أنه يفرض على المستخدمين قاعدة الوصول الحر للتعديلات المقدمة. لا تعد الحقوق المتروكة نفيًا للملكية، إنما هى الاستخدام المتناقض لحق المبدع على إبداعه، حيث يكون حرًّا فى استخدامه كما يحلو له حتى يقرر طريقة توزيعه، من أجل ضمان الإثراء المستمر للمشاع[1]. كما يشير إليه بيير أندريه مونجولت **Pierre-André Mangolte**، "يوفر بند الحقوق المتروكة إطارًا مؤسسيا متكافئًا ومستدامًا، يعزز التطور المستمر للبرمجيات الحرة وإنشاء وسائل إنتاج مشتركة"[2]. حاليا، تقدم حركة المشاع الإبداعى **creative commons** مجموعة من التراخيص تجعل من الممكن إنتاج المشاعات فى العديد من المجالات. ويدل على نظام من القواعد أنشأه خبراء الكمبيوتر والمشرعون ويسمح بتوفير جميع الأعمال الثقافية والعلمية والفنية والفكرية، بموجب تراخيص خاصة. وتنشئ هذه التراخيص حقا معينًا من حقوق الطبع والنشر تُلزم، على سبيل المثال، بذكر أصل العمل، ولكنها تجعل من الممكن حظر الاستخدام التجارى له. يتاح لنا هنا الحديث عن كيف استطاعت هذه الحركة "الحرة" أن تستجمع قوتها من الروابط الوثيقة المنسوجة بين ممارسى

---

(1) بالنسبة لميخائيل زيفاراس، copyleft ليست ببديل عالمى للملكية: "لا يعنى الأمر بهدم الملكية بل تحييد الآثار الضارة سياسيًا وأخلاقيا للتفرد". *Cf. ibid.*

(2) Pierre-André MANGOLTE, " Le logiciel libre comme commun créateur de richesses ", *loc. cit.*, p. 4

تكنولوجيا المعلومات وبعض باحثى القانون المتحمسين للتكنولوجيات الجديدة مثل جيمس بويل **James Boyle**، إبين موجلين **Eben Moglen**، لورانس ليسيج **Lawrence Lessig** أو يوشاى بنكلر **Yochai Benkler**. هذا التحالف الذى نشأ بين علماء الكمبيوتر والقانون يؤكد على فكرة أن مشاعات المعرفة تفترض بنية تكنولوجية ومعيارية تقاوم الاستراتيجيات التجارية والمنطق التملكى.

بالطبع قامت الشركات بمحاربة تلك البرمجيات الحرة مفتوحة المصدر، تلك الشركات التى تبحث عن فرض مبادئها، باستثناء شركة آى بى إم **IBM** التى ارتكزت منذ ١٩٩٩ على حركة البرمجيات الحرة فى مواجهة المنطق التجارى. وقد أعطى ستالمان وكثيرون آخرون الأولوية لحرية الاستخدام والإبداع، من أين أتى مصطلح البرمجيات الحرة. وفى رأيهم أن الملكية، إذا كانت حقا مشروعًا عندما يتعلق الأمر بسلعة مادية، فهى ليست كذلك فى حالة الإبداع الفكرى، الأمر الذى يطرح مشاكل محددة ومختلفة جدا وفقًا لتغير الموقف. هناك إساءة استخدام ينتج عنها إساءة للإنتاج فى محاولة توسيع فئة الممتلكات لتشمل السلع غير المادية مثل البرمجيات لأنها ليست "أشياء" وإنما هى عمليات كتابة جماعية غير مكتملة بحكم تعريفها. كما يشير إليه ميخائيل زيفاراس **Mikhaïl Xifaras**، فإنه تحت مسمى "النفعية المدنية والإيثار" قام ستالمان بمحاربة تطبيق حقوق النشر على البرمجيات. ليست التوابع الاجتماعية لهذه الحركة أقل تشويقًا. منذ ذلك الحين نشأت مجتمعات للإنتاج الرقمى المشترك بكل الأشكال والأحجام. نعرف النمو السريع والمستمر للموسوعة ويكيبيديا **Wikipedia** التى أصبحت منذ نشأتها فى ٢٠٠١ المثال الأكثر وضوحًا على هذه الأنواع الجديدة من المصادر التعاونية، نظرًا لملايين المقالات، ومئات

الملايين من المتصفحين ومئات الآلاف من المؤلفين. مبدأها معروف وهو: إنها "موسوعة قابلة للانتشار بدون قيود ويستطيع الجميع تحسينها"، مثلما يشير إليه شعارها. نجد فى هذا المثال خاصية التعاون الرقمى الذى يفترض إنشاء قواعد تسهل الانتشار الحر للمحتويات وتحفز كتابة المقالات وتنظم الإشراف الجماعى على التعديلات. يمكننا أيضًا ذكر الانتشار السريع لموارد التعليم المفتوحة **open educational resources**، التى تدعمها المؤسسات أو المعلمون الذين أصبحوا مساهمين فى مشاع تعليمى من خلال إتاحة المحاضرات والمؤتمرات والتدريبات أو الألعاب التعليمية على الانترنت مما يتيح مشاركتها بحرية وفقًا لترخيص المشاع الإبداعى.

سيكون من الضرورى إضافة المزيد من التطورات الحديثة على هذه الأمثلة الكلاسيكية، التى تحول مشاعات المعرفة تلك إلى "مشاعات للتصنيع". منذ منتصف الألفينات، تقوم حركة الصناع **maker movement** بنقل مبادئ التعاون الرقمى فى عالم الإنتاج المادى. فهى تقوم بجمع الآلات التكنولوجية من المكاتب التى تسمح بالتصنيع الرقمى الذاتى (وخاصةً الطابعات ثلاثية الأبعاد) والتعاون عبر الإنترنت مع أعضاء مجتمع الصناع **makers community**[1]. يتصور البعض عملية إعادة تشكيل عميقة لتصميم وإنتاج السلع المادية التى تتلاءم مع إنتاج الخدمات الرقمية والتى لن تعد بحاجة إلى تعبئة رأس المال الثابت. سيصبح هذا الشكل الجديد للإنتاج فرديا وعلاوة على ذلك سيتخلص من براءات الاختراع وسيصبح تصميم المنتجات "حرا". وبهذا لن يخضع فقط الحقل الواسع من "إنترنت الأشياء" **Internet**

(1) *Cf.* Chris ANDERSON, *Makers. La Nouvelle Révolution industrielle,* Pearson, Paris, 2012.

of Things IoT لقوانين "الحرية"، ولكن أيضًا المنتجات التقليدية جدا بفضل الوصف الرقمى للأشياء و"الخلط" التعاونى للبيانات. بعيدًا عن تلك الأمثلة التى تغذى الخيال والتنبؤ، يجب ذكر جميع ممارسات مشاركة البيانات والمعلومات والأعمال على الإنترنت، ونشأة الإعلام التشاركى ولكن أيضًا جميع الممارسات التعاونية والتضافرية ذات الأحجام الصغيرة، حول بعض مراكز الاهتمام الخاصة، التى أيدت من خلال ترابط أجهزة الكمبيوتر الفردية، دون الحديث عن الطفرة الباهرة لشبكات التواصل الاجتماعى، أن يقوم مستخدمو الإنترنت بمشاركة المحتويات وعرضها للجميع على الرغم من أن تلك الممارسات مكبلة بمنطق السوق.

ومما لا شك فيه أن الإنترنت، من خلال انتشاره ومن خلال تعدده وتنوع المساهمين فيه، يمثل مجموعة من الموارد ينتجها ويشترك فيها مستخدمو الإنترنت الذين يقدمون ويحصلون على طريقة التبرع المتبادل. هل هذا هو الفضاء الذى سيحررنا ويعتقنا ويخلصنا من الملكية الخاصة ويقوم بتحويل الرأسمالية المعرفية إلى "الشيوعية المعلوماتية"، كما يسأل ميخائيل زيفاراس؟ وتتمثل سمة هذه الحركات، وخاصةً حركة البرمجيات الحرة **free software**، فى إيجاد مجموعة من المسيرات القانونية لتفادى الآثار السلبية للبعد الاستبعادى المُكون "للملكية الفكرية" التى تميل إلى فرض نفسها كحق مشترك فى جميع أنحاء المجال اللامادى. وتشكل تراخيص البرمجيات الحرة وتراخيص المصادر المفتوحة **open source** أيضًا "الأساس الدستورى" للمعرفة المشتركة فى جميع أشكالها، من الفن الحر إلى الوصول المفتوح **open access** للأكاديميين والباحثين، وتظهر على أنها الشرط الأساسى لخلق

الثروة الجماعية من قبل مجموعة من المستخدمين[1]. والسؤال المطروح هو ما إذا كانت استجابة أنصار البرمجيات الحرة والمصدر المفتوح لتوسيع الملكية الفكرية نموذجًا عاما يسمح بالتشكيك فى هيمنة منطق الامتلاك، ليس فقط فى المجال الرقمى والمعلوماتى، ولكن فى جميع قطاعات الإنتاج، وتشكيل مجتمع من نوع جديد.

أخلاقيات جديدة قابلة للتعميم؟

يثنى المنظرون الذين يتبعون "روح المخترقين" على توسيع ممارسة أخلاقيات العلم المفتوح على كتابة البرمجيات والاحتجاجات على حركة التطويقات الجديدة[2]. وبالنسبة للعديد من المحللين الذين غالبًا ما يميلون إلى استقراء عدد من التوجهات الملحوظة، فإن أخلاقيات المخترقين ستقوم بقلب المجتمع والاقتصاد. لن يصبح "المخترق" (**Hacker**)، وهو مصطلح يدل على المبرمج الشغوف كما يدل على ممارس تكنولوجيا المعلومات الموهوب، "ذئبًا وحيدًا" يتحكم فى تكنولوجيا المعلومات لحسابه، ولن يصبح أيضًا مهووسًا (**geek**) لا يهتم إلا بأداء آلاته[3]. فى اللغة الاصطلاحية، " يعنى مصطلح

---

(1) *Ibid.*, p. 5

(2) يفرق Eric S. Raymond بحذر بين كلمة hacker (المعنى الأصلى لها هو من يصنع الأثاث بالفأس)، المغرم بالبرمجيات، وكلمة cracker، أى قرصان المعلومات. *Cf.* Eric. S. RAYMOND, *Cyber-Lexis, le dictionnaire du jargon informatique,* Masson, Paris, 1997, p. 148. يطلق على الكراكر أيضًا اسم "dark-side hacker"، باستخدام نموذج Darth Vader de George Lucas ("الجانب المظلم للقوة").

(3) إن بيئة المطورين فى الواقع شديد التنوع أكثر مما يريد أصحاب النظريات عن الاختراق أن يقولوه. التفرقة بين "libristes" (أنصار ال free software) و"openistes" (أى من open source)، التى قد تبدو من الخارج غامضة، تفرق بين سلوكين مختلفين، الأول يهتم بإثبات القيم المؤسسة للوسط.

المخترق الانتماء للمجتمع العالمى الذى تحدده الشبكة واحترام أخلاقيات هذا المجتمع"[١]. إن لأخلاقيات المخترق عدة أبعاد، كما يتم الإشارة إليه فى العديد من الكتب. فهى ترتكز على روح من الفرح، والتزام بالحرية وعلاقة بالمجتمع موجهة نحو "الهبات الموسعة". لا تأتى تلك الأخلاقيات من معلم ما. ولكنها بالأحرى تأتى من عملية بناء متدرجة تحدث مع انتشار الممارسات التعاونية واللقاء الملموس مع العوائق التى يقيمها المنطق التملكى، وهذا وفقًا لما تقوله جابرييلا كولمان **Gabriella Coleman**، عالمة الأنثروبولجيا الأمريكية التى درست عالم المخترقين فى الولايات المتحدة فى الألفينات. كما أن هذه الأخلاقيات لا تنبع من العدم، يمكننا أن نقول إنها: ورثت القليل من قيم الثقافة المضادة فى الستينيات، مما ساهم فى تحويل الأداة التقنية إلى مشروع اجتماعى وسياسى من الفضاء الإلكترونى[٢]. أحيانًا قام هيبيو كاليفورنيا القدماء (**hippies**) بتغذية التصورات حول "المجتمعات الرقمية" (**virtual communities**) التى ارتكزت عند بنائها على اللقاءات التى يستطيع الكل القيام بها من خلال حاسوبه الخاص. لم تجتمع تلك المجتمعات على مجرد مصالح العلماء كما كان الحال فى بداية ظهور الإنترنت، ولكن على الأذواق المتقاربة فى الموسيقى أو الأدب، على سبيل المثال.

بالنسبة للفيلسوف بيكا هيمانان **Pekka Himanen**، فإن روح المخترق هى أخلاقيات العمل الجديدة التى تقوم بتمرير بحث الكفاءة والمكسب بعد الشغف والتضامن[٣]. لا يتردد الكثيرون فى رسم صورة المخترق على أنه "عدو

---

(1) Eric S. RAYMOND, *CyberLexis, op. cit.*, p. 148

(2) Patrice FLICHY, " Comment Internet est devenu un marché ", *loc. cit.*, p. 472

(3) Pekka HIMANEN, *L'Ethique hacker et l'Esprit de l'information*, Exils, Paris, 2001

الرجل الاقتصادى" (**Anti-Homo Oeconomicus**)[١]. فعلى عكس العامل المغترب عن الصناعة، يعد المخترق فنانًا فى المشاع لا يدعى عبقرية مستوحاة ومنفردة من الرومانسية. تندرج ممارسات المخترق تحت ديناميكية جمالية جماعية، التى يماثل تبريرها خطابات المجموعات الفنية الطليعية فى القرن العشرين[٢]. إذا اتبعنا مسار هيمانان، فأخلاقيات العمل الجديدة تلك تقوم بإزاحة الأخلاقيات البروتستانتية التى تدعو إلى التضحية والزهد، وستنتشر تلك الأخلاقيات فى الاقتصاد كله، إلى الدرجة التى تعطينا نظرة عن روح جماعية جديدة قادرة على تغيير النظام الاقتصادى فى شكل جديد[٣].

تلخص جابرييلا كولمان **Gabrielle Coleman** أخلاقيات المخترق فيما يلى: "يميل المخترقون إلى إعطاء قيمة كبيرة للعب، الحيلة والمهارة، ويبحثون أحيانًا عن القيام بحيل من خلال التلاعب بالكود المصدرى أو من خلال النكات، أو عن طريق الخلط بين الاثنتين، من أجل كتابة شفرة جديدة فكاهية"[٤]. كان ستالمان من أوائل من قاموا بالتأكيد على بُعد المرح المتقاسم فى ممارسة الاختراق[٥]. فاللعبة الإبداعية هى الحافز الأساسى للمخترق،

---

(1) *Cf.* Howard RHEINGOLD, *The Virtual Communauty. Homestending on the Electronic Frontier,* Harper Perennial, New York, 1994, et plus récemment Yochai BENKLER, *La Richesse des réseaux. Marchés et libertés à l'heure du partage social,* Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2009.

(2) Séverine DUSSOLIER, "Open source and copyleft. Authorship reconsidered?", *Columbia Journal of Law and Arts,* n26, 2002-2003, p. 281 et *sq.*

(3) *Cf.* Sébastien BROCA, " Du logiciel libre aux théories de l'intelligence collective ", *Tic&société,* vol. 2, n2, 2008.

(4) E. Gabriella COLEMAN, *Coding Freedom. The Ethics and Aesthetics of* Hacking, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 17.

(5) Richard STALLMAN, "On Hacking", Consultable en ligne sur http://stallman.org.
يقول ستالمان "إنه من الصعب إعطاء تعريف بسيط لشىء بهذا التعدد مثل الاختراق، ولكن أعتقد أن هذه النشاطات تتشارك فى حس اللعب، المهارة والاستكشاف. وهكذا، يتضمن الاختراق استكشاف حدود الممكن فى روح المهارة اللاعبة. تمتلك النشاطات ذات المهارة اللاعبة "قيم الاختراق".

ويجب عليه أن يثبت أنه يمتلك حس السخرية من الذات والهرج والمهارة حتى يستطيع أن يثبت نفسه فى مجتمعه. يعطى هذا الجانب لنشاط المخترق الصفات التى تقابل العمل القسرى المهيمن على المجتمع الرأسمالى. يكسر نشاط الاختراق، المعتمد على الشغف وليس الإجبار، الحاجز بين العمل ووقت الفراغ، فهو يجعل من هذا الأخير لحظة للتحرك الجماعى وليس مجرد وقت من السلبية والعزلة.

إذا كان الحس الفكاهى المرتبط دائمًا "بالأداء" بالمعنى الجمالى للكلمة، أحد سمات تلك المجتمعات (مجتمعات المخترقين)، فإن الوسط يلتف حول بعض القيم الأساسية التى تنبع من الليبرالية الراديكالية. تمثل حرية التعبير وحرية التجمع وحرية الوصول للمعلومة والثقافة جميعها بالنسبة لوسط المخترقين مبادئ أساسية وغير مادية. بتعبير آخر، تعيد حركة المخترقين مبدأ الحرية الشخصية فى التعبير إلى أساسيات الليبرالية ضد الليبرالية الحديثة وأيديولوجية الملكية الفكرية. إن شعار المخترق " الرمز هو التعبير" (**code is speech**) يعنى أن مطور البرامج يجب أن يتمتع بنفس الحريات التى يتمتع بها المواطن. إذا لم يكن يتمتع بملكية خاصة، فذلك لأن الكلام ليس حرا. كما يذكره هيمانان، "إن حرية التعبير واحترام البيانات الشخصية تؤسس المبادئ الأساسية عند المخترقين"[1]. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نرى فى روح المخترقين عودة الحركات الأمريكية لصالح حماية وتوسيع الحريات المدنية الأساسية التى تهددها أو تنتهكها وكالات مراقبة الشرطة واحتكار القلة وسيطرتها على الويب. يمثل إنشاء ميتش كابور **Mitch Kapor** وجون

---

(1) Pekka HIMANEN, *L'Ethique hacker et l'Esprit de l'information, op. cit.*, p. 94

يرى بارلو **John Perry Barlow** لمؤسسة الجبهة الإلكترونية **Electronic Frontier Foundation (EFF)** فى ١٩٩٠ لحظة حاسمة فى تحديد الحقوق الرقمية وفى الدفاع عن استقلال الفضاء الإلكترونى. زادت التوعية السياسية فى وسط المخترقين عندما أصبحت السيطرة على الشبكة هدفًا أساسيا بالنسبة لسلطات الدول، سواء كانت شمولية أو "ليبرالية". أدى التحالف الوثيق بين شركات الشبكات الكبرى والدول إلى جعل الفضاء الإلكترونى منطقة مراقبة لا يوجد فيها أى قيود ضد تطفل السلطات على البيانات والتبادلات الشخصية[١].

تمثل إذن أخلاقيات المخترق تحقيقًا لمُثُل الليبرالية الأخلاقية السياسية التقليدية، أكثر من كونها رؤية مسبقة للشيوعية المعلوماتية. وبالإضافة إلى ذلك، لديها صبغة تحررية تنبع من الثقافة المضادة فى الستينيات والسبعينيات. لن يكن الإبداع ليصبح ممكنًا إلا فى السياق الأقل تنظيمًا والأقل فى التسلسل الهرمى. هذا هو ما يوضحه إريك ريموند **Eric Raymond** فى نصه الكلاسيكى عن أدب المخترقين؛ حيث يوضح التباين بين إبداع "البازار" التعاونى (**Cooperative Bazar**) و"كاتدرائية" شركات المعلومات الكلاسيكية. بشكل متكرر فى أدب المخترقين، تُقَدم الأفقية والمساواة وأكبر قدر من الحرية على أنها نقاط قوة الشبكات التعاونية وتقوم دائمًا بمعارضة هوس التحكم والسيطرة لدى الشركات والإدارات[٢]. وهو ليس بالأمر البسيط؛ حيث إنه فى كثير من الأحيان

---

(١) فى العديد من الدول، لحركة الاختراق دور حيوى جدًا فى الحراك المدنى والسياسى للمناداة بالحريات. هذا هو الحال فى تونس مع مجموعة المخترقين المعارضين للتكتم، أداة الديكتاتورية، وينادون "بالحكومة المفتوحة open gov".
Cf. Elodie AUFFRAY, "Stallman et le "libre", champions de Tunis", *Libération*, 6 mai 2012.

(2) Eric S. RAYMOND, "The Cathedral and the Bazaar". Consultable en ligne sur www.unterstein.net. Sur ce point, *cf*, aussi Pierre-André MANGOLTE, " Le logiciel libre comme commun créateur de richesses ", *loc. cit.*, p. 10-13

يقوم التسلسل الهرمى غير الرسمى أو حتى "الديكتاتور المتطوع" **Benevolent Dictator**، وفقًا للمصطلح الذى يصف قادة المشاريع التعاونية مثل لينوس تورفالدس **Linus Torvalds**، بضمان العمل التعاونى واختيار المساهمات. وإذا كان يجب علينا أن نأخذ الحذر مع هذه الأشكال التى تمجد هذا الوسط وممارساته[1]، يجب أن نسأل أيضًا ما إذا كانت هذه الأخلاق، التى يغذيها أدب يسعى لوصفها بدلاً من بنائها، ومع ذلك، لا تعكس مجموعة من معايير التآزر والتضامن المنتشرة التى تمنع بقوة السلوك الانتهازى للركوب المجانى **free riding**. بهذا المعنى، تقوم أخلاقيات المخترق بنفس وظيفة المعايير الجماعية التى تدعم إنشاء مؤسسات وقواعد فى حالة المشاعات الطبيعية. يمكننا فى جميع الأحوال استنتاج أن الممارسات التى تطورت فى مجال البرمجيات الحرة، والإعلام التشاركى، والمواقع التعاونية أو تبادل البيانات، وما إلى ذلك، أظهرت أن العوامل الاجتماعية والمدنية والأخلاقية تلعب دورًا رئيسيا فى الإبداع الفكرى والجمالى المطلوب من قِبل الإنتاج الرقمى لبعض السلع والخدمات. وهذا التوضيح العملى كان ضد الرأى السائد بأن الحوافز المالية التى تكفلها الملكية فى مجال المعرفة هى وحدها التى تتميز بالكفاءة.

"حر" و"مشترك"

وفقًا لكلمة ستالمان الشهيرة، يجب فهم الحرية على أنها حرية التعبير **free speech** وليس على أنها الجعة المجانية **free beer**. يجعل الكُتاب الموجودون

(1) Pour une synthèse des travaux sur les pratiques des coopérateurs, *cf.* Sébastien BROCA, *L'Utopie du logiciel libre, op. cit.*, p. 131 et *sq.*

فى هذا الوسط مثل المحامى الأمريكى لورانس ليسيج **Lawrence lessig** من الحرية، التى يتم تعريفها على أنها غياب تنظيم السوق والدولة، نهاية المطاف لحركة البرمجيات الحرة، وبشكل أعم، للتعبئة من أجل إنترنت خلاق يُنظر إليه على أنه "مشاع الابتكار"[1]. وفقًا لليسيج، فإن المصدر الحر هو المصدر "المتاح للجميع"[2]. يعتقد ليسيج مثل ستالمان أن النضال لم يعد بين السوق والدولة، ولكن بين الملكية الحصرية للمعلومات والمعرفة والمصادر الحرة للوصول إليهم. وبهذا يكون الإنترنت المثال الأفضل لهذه "المصادر الحرة"، بمعنى أنه "مملوك بشكل مشترك". هل هذا يعنى أنه مع مشاعات المعرفة وعلى عكس ما حدث مع المشاعات الطبيعية، نكون فى عالم لا يحكمه معيار أو قاعدة؟ يحدث الخلط دائمًا بين التصفح من موقع لآخر للحصول على كل ما نريد والإنتاج المشترك للمعارف والمعلومات. يبدو أن العديد من الكُتاب يبتعدون جدا عن دروس أوستروم عندما يجعلون من الوصول المفتوح **open access** "الأرض المشاع" **terra nullius** الجديدة التى يمكن أن يستولى عليها أيًا كان لأى استخدام كان[3].

يمكننا أن نتساءل ما إذا كان هذا الإصرار فى حركة البرمجيات الحرة على حرية الاستخدام والنشر والتعديل، التى بموجبهم تولد ثقافة حرة **free culture**، لا يسعى إلى إخفاء المبدأ الذى يعد المؤسس لمجتمعات المستخدمين المشتركين والمنتجين المشتركين. لأن حركة "**Libriste**" (التى تتعلق بالقيم

---

(1) Lawrence LESSIG, *L'Avenir des idées, op. cit.*, p. 29

(2) *Ibid.*, p. 16-17

(3) Yann MOULIER-BOUTANG, " Droit de propriété, *terra nullius* et capitalisme cognitif ", *Multitudes*, n41, 2010

الأخلاقية لحركة البرمجيات الحرة) ليست مجرد تكرار ليوتوبيا التدفق الحر للمعلومات والشفافية العامة التى تسمح بها تكنولوجيا المعلومات. فهى تعمل كما لو كان نتاج التعاون بين مئات أو آلاف مستخدمى الإنترنت **internautes** لا يمكن أن يكون ملكية حصرية لأى عضو من أعضاء المجتمع ولكن يمكنه، على العكس، أن يستخدمه ويُعدل فيه الجميع، وهذا هو مدى "الحرية" و"الانفتاح" اللذين يكونان قواعد المشاركة.

يفترض مشاع المعرفة قواعد تختلف وفقًا للمهمة الجماعية التى ستتحقق، ووفقًا للمهارات المطلوبة، ووفقًا لحجم المجتمع. اختيار الأعضاء، تنسيق المساهمات، تحصيل الأموال المطلوبة، وحفظ السجلات ؛ كل هذه الأشياء تفترض عملاً حقيقيًا من بناء كل مشاع حتى يكون دائمًا ومربحًا. يجب الإشارة إلى أن قواعد "الانفتاح" يمكن أن تتغير من مشروع تعاونى لآخر. إذا كانت ويكيبيديا تسمح بالانفتاح أمام التعاون بشكل واسع، فتوجد مشاريع أخرى يكون فيها اختيار المطورين بشكل صارم وفقًا لمهاراتهم ودرجة تمسكهم بفلسفة البرمجيات الحرة. هذا ما يصفه سيباستيان بروكا **Sébastien Broca** عندما يتحدث عن إنشاء مشروع نظام التشغيل دبيان **Debian**، ذي العلاقات الكبيرة مع بنية المشاعات الطبيعية التى حللتها إلينور أوستروم وفريقها، وخاصةً فى التفريق بين ما يحدث على نطاق القواعد الدستورية والإجراءات التشغيلية أو أيضًا من خلال إنشاء هيئة لتسوية النزاعات (اللجنة التقنية **Technical Committe**)[1].

إن ما يمكن أن يبدو خادعًا بلا شك فى تفسير "حرية" الإنترنت هو نسيان سلسلة القواعد المدرجة فى النظام التكنولوجى فى حد ذاته، وهو نظام ييسر أو

(1) Sébastien BROCA, *L'Utopie du logiciel libre, op. cit.*, p. 145.

يعوق بعض أساليب التبادل والعمل المشترك. وفقًا لما صاغه ليسيج **Lessig** "الرمز هو القانون". نفهم من كلمة الرمز أو البنية مجموعة المبادئ والإرشادات الواردة فى البنى التحتية للأجهزة والبرمجيات التى تشكل بنية الشبكة، التى كان لها سمة أساسية بألا تكون تحت سيطرة مركزية ومن ثم قادرة على التطور وفقًا للتطبيقات والمحتويات التى يمكن للجميع إضافتها. وفقًا لليسيج "تم بناء النظام وتهيئته ليظل مفتوحًا أمام الابتكارات الجديدة"[١]. وكما أشار إليه هذا الأخير فى كتابه الأول عام ١٩٩٩، لا يوجد شيء "طبيعى" فى الفضاء الإليكترونى، كل شيء هناك بالاختيار، تم بناء كل شيء وفقًا لمنطق محدد يعزز حرية تبادل المعلومات[٢]. أما عن الرمز، المنظم الحقيقى لهذا النظام، فمن المرجح أن يتغير[٣]. إن أحد أهم المبادئ المعمارية يستند إلى بروتوكولات **TCP/IP** التى تسمح بتبادل البيانات دون أن تتبين الشبكات على محتوياتها ودون أن تكون قادرة على الإبلاغ عن البيانات إلى المرسلين. جعلت هذه البنية من العناصر الأساسية من المستحيل على عامل قوى أو دولة أو شركة اتصالات كبيرة، أن يتدخلوا لتنظيم التفاعلات بين مستخدمى الإنترنت منذ، وفقًا لمبدأ الطرفين (مبدأ العلاقة بين طرفين **end-to-end**)، أن أصبح تطوير تبادل البيانات والإنترنت بشكل عام يتم دون تدخل من المركز. أما المبدأ الثانى المهم، فهو مبدأ "الحياد" التام للإنترنت (**neutrality**)، وهو أحد المبادئ التى تعنى أن جميع "الحزم" (**paquets**) يتم التعامل معها بطريقة متساوية تمامًا بغض النظر

---

(1) Lawrence LESSIG, *L'Avenir des idées, op. cit.*, p. 53

(2) Lawrence LESSIG, *Code and other Laws of Cyberspace*, Basic Books, New York, 1999.

(3) *Cf.* l'article de Lawrence LESSIG, " Le code fait loi. De la liberté dans le cyberespace ". Consultable en ligne sur www.framablog.org.

عن محتواها[1]. ومن الواضح أن وزن شركات الإنترنت الكبيرة يهدد هذا الشرط، وتقوم تلك الشركات من خلال التجمع والتحالف، بالتغيير الجذرى للفضاء الإليكترونى وفقًا لمنطق تجارى يقوم تراكم البيانات على مستخدمى الإنترنت بتيسيره ويتبع البحث عن أقصى ربح تجارى.

فى نهاية التسعينيات، قام ليسيج بمراقبة الطريقة التى تستخدمها الحكومات والشركات الكبيرة فى تغيير رمز الإنترنت حتى تتحكم فى الفضاء الإليكترونى وفقًا لمصالحها. تعريف مستخدم الإنترنت، تجميع المعلومات الشخصية، تجسس الشركات الكبيرة وأجهزة المخابرات على نطاق واسع، كل هذا تم إضافته إلى "الرمز الأصلى" وقام بتغيير طبيعة الفضاء الإليكترونى. وبالتالى يكون النضال من أجل الحرية على الإنترنت هو دفاع عن الحرية الشخصية ضد التهديد المزدوج لقبضة الشركات والإشراف الحكومى. ولكنه أيضًا دفاعًا عن المساحة المشتركة التى لا يحكمها منطق السوق والرقابة السياسية للدولة.

وهم "الشيوعية التكنولوجية"

يرى العديد من المحللين، من خلال ملاحظات جزئية أو كلية عن المعرفة، فى انتشار الإنترنت ظهور قريب لشيوعية معلوماتية على نطاق واسع. فى نص يسخر بمهارة من البيان الشيوعى **Communist Manifesto** كتبه إيبين موجلين **Eben Moglen**، أستاذ القانون فى جامعة كولومبيا، ويشير فيه إلى أن صراع

(1) *Cf.* Valérie SCHAFER et Hervé LE CROSNIER, *La Neutralité du net. Un enjeu de communication*, CNRS éditions, Paris, 2011.

الطبقات انتقل إلى مجال المعرفة ويقوم منذ ذلك الحين بمعارضة "المبدعين"، حلفاء العمال، ضد الطبقة المالكة. أحد الجوانب المثيرة للاهتمام فى هذا النص هو أنه يقوم بإعادة إنتاج التوتر عند ماركس بين قانون التاريخ الذى يؤدى حتميا إلى مجتمع متحرر وتحليل العلاقات العدائية بين الطبقات التى لا تسمح بتحديد الفائز قبل نهاية الصراع. وهكذا فهو يكتب: "إن تقدم المجتمع الرقمى، الذى تكون فيه البرجوازية لا إراديًا المروج، يستبدل انعزال المبدعين، الناتج عن المنافسة، بتجمع ثورى، ناتج عن اتحادهم. [...] تصبح الشبكة فى حد ذاتها بعد تحريرها من سيطرة هيئات البث وغيرها من أصحاب النطاقات الترددية، موقعًا لنظام توزيع جديد يستند إلى الاتحاد بين المتجانسين دون سيطرة هرمية، يحل محل النظام الصارم لتوزيع الموسيقى، والفيديو، وغيرها من السلع غير الملموسة"[1]. سيصبح مجتمع مستخدمى الإنترنت تهيئة مسبقة لتنظيم اجتماعى وسياسى جديد يقوم على التعاون الواسع النطاق الذى يتيحه الربط الشبكى بين الحواسيب.

يبقى هذا المسار غامضًا. نملك حق التساؤل وأن نقرأ ما كتبه النظار بخصوص هذا النوع من النظريات حول ما إذا كان ظهور المجتمع الشيوعى يعتمد على وجود حركة اجتماعية قوية تتجهز بأدوات النضال وتخلق مؤسسات جديدة تتماشى مع مبادئ المجتمع المرتكز على التعاون، أو أن تحولات الرأسمالية وضرورة خلق قيم فى اقتصاد المعرفة يؤديان إلى المجتمع الشيوعى الشبكى. وبهذا نجد خلطًا بين المنطقين فى آن واحد عند العديد من المؤلفين.

(1) Eben MOGLEN, " Le Manifeste du Point-Communiste " (" The dotCommunist Manifesto "), Janvier 2003. Consultable en ligne sur www.gibello.com

يبتعد هاردت ونيجرى **Hardt and Negri** عن الحتمية التكنولوجية عندما يرون فى مستقبل المجتمع امتدادًا لحركة البرمجيات الحرة ويجعلون من المصدر المفتوح قالبًا للمجتمع فى المستقبل: "يمكننا إذن أن نرى أن ديمقراطية الجموع مثل مجتمع المصدر المفتوح، أى المجتمع الذى يتم الكشف فيه عن الكود المصدرى، مما يسمح للجميع بالمشاركة فى حل مشاكل المجتمع وخلق برامج اجتماعية جديدة أكثر كفاءة"[1]. إذا كان هناك فى مثل هذا التصور خطر كبير يتمثل فى استيعاب السياسة لحل المشاكل التقنية، يمكننا إذًا أن نتصور أن المجتمع المستقبلى لا يمكن أن ينشأ إلا من داخل كفاح سياسى ينجح فى فرض ما هو "حر" و"مفتوح"[2].

أما بالنسبة للمؤلفين الآخرين، أو لهؤلاء المؤلفين ولكن فى لحظات أخرى، سينتصر النموذج التعاونى دون ضرر بفضل المنطق الجوهرى لرأس المال نفسه، الذى يعمل أكثر وأكثر على قاعدة الشبكات وسينتج عن حرية التعاون بين العقول المنتجة للمعرفة الجماعية القيمة المطلوبة[3]. وفقًا لهذه النظرية، تبحث الشركات عن اصطياد العوامل الخارجية الإيجابية التى يولدها الاتصال الاجتماعى والتعاون المعرفى، ومن ثم أصبحت المصادر الأساسية لخلق القيمة الاقتصادية. نجد فى تشغيل العمل التعاونى للبرمجيات الحرة شكلاً للنموذج الاقتصادى، هذه الرأسمالية المعرفية تمتد كلما فهمت الشركات الأهمية الاقتصادية للمجتمعات الافتراضية. وبوجود "نمط الإنتاج الجديد هذا

---

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 385.

(2) *Cf.* Sébastien BROCA, *L'Utopie du logiciel libre, op. cit.*, p. 97 et *sq.*

(3) *Cf.* par exemple Maurizio LAZZARATO, *Les Révolutions du* capitalisme, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2004, p. 115 et *sq.*

الذى يرتكز على الترابط والاتصال من خلال الشبكات، سيتم خلق الشروط التى تقضى على الرأسمالية[1]. سقط أندريه جورتز أحيانًا فى هذا المنحنى التقنى على سبيل المثال عندما وضح أن "ظهور الحاسوب كأداة عالمية، يتم الوصول إليها بشكل عالمى، ومن خلالها يمكن لجميع الممارسات والمعرفة أن تصبح مشتركة"[2]. نجد هنا أحيانًا أشكالًا يوتوبية قديمة؛ حيث المبدأ المتكرر يتمثل فى استقراء الآثار الناتجة عن بعض النظم التنظيمية أو الأجهزة التقنية من أجل خلق نماذج تنظيمية للمجتمع. سواء كان التنظيم الصناعى عند القديس سيمون **Saint-Simon**، أو السبرانية **Cybernetic** بعد قرن ونصف عند نوربرت فينر **Norbert Wiener**، تظل فى كل مرة أشكال اقتصادية وتقنية تكون بمثابة نقاط الدعم للتوقعات المستقبلية لإعادة تنظيم اجتماعى كامل.

كيف ننظر "لمشاعات المعرفة" منذ رأس المال

إذا قمنا بمراجعة الخطاب الإدارى، سنجد أن الرأسمالية الاتصالية قد انعطفت بدورها منذ أكثر من عقد من الزمان فى اتجاه المشاع. يتم تجديد القبضة الرأسمالية من خلال استخدام التكنولوجيات الحديثة والأدوات التجارية للحاجة إلى التجمع والتواصل والابتكار المشترك. هذا لا يثبت الطابع الحتمى لظهور الديمقراطية المشتركة عن طريق الرأسمالية المعرفية، بل يدل على قدرة الشركات على "إشعال النار من أى قطعة خشب" من خلال بناء أشباه

(1) سنتحدث بالتفصيل عن هذا المنظور للمشاع فى الفصل القادم.

(2) André GORZ, *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital,* Galilée, Paris, 2003, p. 21

المشاع الإدارية والتجارية والداخلية والخارجية. العديد من الأعمال الأدبية المتعلقة بالشركات تشهد على الجهود المبذولة اليوم من أجل إعادة التفكير فى النموذج الاقتصادى للشركات من خلال اقتصاد الشبكات ومن أجل إصلاح وتطوير الأجهزة التى تسمح بخلق بديل للمشاع يحقق مباشرة أهدافًا رأسمالية[١]. ويؤكد أوليفييه زارا **Olivier Zara** على أنه إذا كان التعاون داخل الشركة لا يتحقق من نفسه، فمن ثم يجب أن تكون هذه هى المهمة الأساسية للمديرين الجدد. ويمثل الذكاء الجماعى وإدارة المعرفة الموارد الأساسية لأداء الشركات[٢]. إن إدارة الذكاء الجماعى "تعزز فنًّا جديدًا للعمل معًا على أساس التقاسم والمساعدة الفكرية والقيادة المشتركة"، وفقًا له[٣]. يعنى هذا استبدال "القيادة والسيطرة" "بالتواصل والتعاون"[٤].

من الواضح أن إدارة التعاون التى تتميز "بالروح الجديدة للرأسمالية" التى وصفها لوك بولتانسكى **Luc Boltanski** وإيف تشيابيلو **Eve Chiapello**[٥]، تتعارض مع الحدود التى تشكل هدف الشركة والربحية والطرق التى تجعل من الحافز الشخصى للحصول على مهنة والحصول على راتب أعلى الدافع وراء سلوك الموظفين[٦]. أما بالنسبة إلى أوليفييه زارا، فإن التعاون فى الشركة ليس

---

(1) *Cf.* John HAGEL III et Arthur G. ARMSTRONG, *Bénéfices sur le net,* Editions d'Organisation, Paris, 1999, et John HAGEL III et Marc SINGER, *Valeur sur le net,* Editions d'Organisation, Paris, 2000.

(2) Olivier ZARA, *Le Management de l'intelligence collective. Vers une nouvelle gouvernance,* M21 éditions, Paris, 2008.

(3) *Ibid.*, p. 26

(4) *Ibid.*, p. 29 et 30

(5) Luc BOLTANSKI et Eve CHAPELLO, *Le Nouvel Esprit du capitalisme,* Gallimard, Paris, 1999.

(6) *Cf.* Thomas COUTROT, *L'Entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?,* La Découverte, Paris, 1998.

من المهم عدم أخذ المشاكل الإدارية "الجديدة" فى الحسبان، التى تشير إلى الميول وليس ما تحقق على أرض الواقع.

شيئًا عفويًا، بل ينطوى على حوافز وأدوات وأساليب تنظيمية محددة، كل هذه الأشياء تندرج تحت "الفن" الذى يجب على المدير أن يتقنه أكثر فأكثر. ولكن هذا التعاون المنظم لا علاقة له بالديمقراطية: "الشركات ليست ديمقراطية (باستثناء بعض الحالات)، ويُفضل ألا تكون ديمقراطية من أجل بقائها واستمرار تطورها"[1]. يتكون الحكم الرأسمالى الجديد من جعل المشاع "شيئًا داخليًا"، من خلال تعبئة أفكار ومعارف "المتعاونين" دون ترك الاعتقاد بأن الموظفين يمكنهم أن يشاركوا بأى قدر مهما كان ضئيلاً فى عملية صنع القرار الجماعى. يبدو أن عملية التحديث هنا أقل من تلك التى يقوم بها التسويق الذى يريد إنشاء مجتمعات من المستهلكين تُشَكل وفقًا لحجم وكثافة الروابط الداخلية، جزءًا مهما جدا من القيمة المالية للشركة.

بدأ المتخصصون فى التسويق منذ زمن بعيد عادة تجميع المعلومات الشخصية من ملفات العملاء، وإنشاء قاعدة بيانات عن المستهلكين من أجل النجاح فى الاستهداف بشكل شخصى للاقتراحات الترويجية ومن أجل عرض ملفاتهم على الشركات الأخرى. تمتد ممارسات المسوقين بشكل أبعد من تنظيم "قاعدة دستورية" لتطورهم الخاص. لا يجب على الشركة أن تقوم فقط بإغواء سوق مُكَون من عناصر سلبية لا تعرف بعضها البعض ولا تتبادل فيما بينها، ولكن يجب عليها أيضًا بناء "رأس مال - عميل"، أى مجتمع من المستهلكين مدعوين للدخول فى عالم من الماركات، والمشاركة فى تحديد المنتجات، والتحول إلى منتجين للابتكارات الجديدة بشكل مشترك. على عكس الرؤية البسيطة التى تجعل من رأس المال مجرد مستشعر حر للتواصل

(1) Olivier ZARA; *Le Management de l'intelligence collective, op. cit.*, p. 229

الحر بين العقول، فنحن نهتم أكثر باستراتيجيات التسويق المطورة أكثر فأكثر التى تنظم التعاون المجانى بين العملاء. إنه يسعى إلى جعلهم أوفياء، أن يعطوا معنى جماعيًّا لاستهلاكهم، ولكن أيضًا، باستغلال المعلومات التى يمكنهم الحصول عليها أكثر وأكثر عن أنفسهم أو عن الموظفين الذين يتعاملون معهم، أو أيضًا، تحفيز مجموعة كبيرة من الأشخاص ذوى المهارات المختلفة على الابتكار، وفى النهاية، الاستفادة من عمل تطوعى بالكامل. وهذا ما نطلق عليه التعهيد الجماعى أو حشد المصادر **crowdsourcing**، الذى يعتمد على التعاون المجانى والعفوى للمستخدمين من أجل إنتاج أحكام على المنتجات ومن أجل اقتراح خدمات جديدة أو تحسين خدمات البيع وخدمات ما بعد البيع. بالاستعانة بالإنترنت، كما يشير إليه جيف هوى **Jeff Howe**، "يقوم الأشخاص العاديون الذين يستغلون أوقات فراغهم فى خلق محتوى، بحل المشكلات، بل وجعل البحث والتطوير المؤسسى مستودعًا جديدًا للعمالة ذات الأجر الزهيد"[1].

يكمن إذًا مفتاح النجاح الإدارى فى القدرة على بناء مشاع تجارى. وفقًا لجون هاجل **John Hagel** وأرثر أرمسترونج **Arthur Armstrong**، يجب على الشركة أن ترتكز على تنظيم "المجتمعات الافتراضية ذات الأهداف الربحية"، المؤشر الحقيقى للأرباح فى الاقتصاد الجديد. إن المجتمعات الافتراضية هنا لا تعنى مساحات الحرية والتقاسم التى يتخيلها وارثو الثقافة المضادة، ولكن على العكس فهى أشكال تجارية جديدة. ترتكز الاستراتيجية الناجحة عند

(1) Jeff HOWE, "The rise of crowdsourcing", *Wired*, n 14, juin 2006. Consultable en ligne sur www.wired.com. Cité par Sébastien BROCA, *L'Utopie du logiciel libre, op. cit.*, p. 117.

الشركات على خلق مجتمعات بين عملائها من خلال مركز اهتمام مشترك له علاقة بالمنتجات التى تسعى إلى بيعها أو الخدمات التى يمكن للمستهلكين القيام بها لبعضهم بعضًا عن طريق الوساطة ؛ ولا ترتكز تلك الاستراتيجية على الاكتفاء بالمعلومات التى يحصلون عليها عن منتجاتهم من خلال مواقع الإنترنت. يعتمد إنشاء الشركات لتلك المجتمعات على قانون العائدات المتزايدة الذى يقول "كلما بعتم، بعتم أكثر"، المبدأ الذى ضمن نجاح شركة مايكروسوفت وفيسبوك فى وقت لاحق[1].

فى مثل تلك الأسواق، يبدو أن الاستفادة القصوى من الدينامية الاحتكارية، فى بعض الأحيان تكون صاعقة، مثل الشركات المنظمة للشبكات الاجتماعية مثل تويتر[2]. تبين تلك الأمثال كيف أن مجتمعات المستهلكين تلك تحدد قيمة الشركة، بل أكثر، كيف يسمح العالم الافتراضى بخفض تكاليف الإنتاج من خلال استخدام العمالة المجانية. هذا التحول الرأسمالى للمجتمع يرجع إلى الطريقة التى يتم بها استخدام التسويق لمنطق الشبكة كأداة. كلما اتسعت الشبكة، زادت القيمة المالية للشركة. وفقًا لهاجل وأرمسترونج، فإن قاعدة اللعبة تتمثل عند منظم المجتمع الافتراضى التجارى فى "استغلال القيمة التى يمثلها أعضاؤها"[3].

---

(1) *Cf.* John HAGEL III et Arthur G. ATMSTRONG, *Bénéfices sur le net, op. cit.*, p. 19.

(2) "هؤلاء الذين يطمحون لأن يصبحوا مؤسسين أو ملاك المجتمع يجب أن يعملوا سريعًا وبإصرار ليحصلوا على الفرص الأفضل ليكونوا أول من يجمع الحشد الكبير من الأعضاء فى المجالات المعطاة". (*Ibid.*, p. 95).

(3) *Ibid.*, p. 77

إذا كان مستهلكو السلع والخدمات يغذون من خلال أحكامهم ونصائحهم أو المعلومات التى يقدمونها، محتويات المواقع أو منتديات الشركات، فيمكنهم أيضًا المشاركة فى بحث وتطوير المنتجات. يصبح الاستهلاك إنتاجًا أو إنتاجًا مشتركًا للسلع ؛ يتحول المستهلكون - المستخدمون إلى منتجين مشتركين بشكل تطوعى للابتكار وفقًا لما صاغه إريك فون هيبيل **Eric Von Hippel** [١]: تقوم المجتمعات المُكَوَنة من الأشخاص ذوى المهارات المتعددة بإنتاج الابتكارات والتحديثات، هذا التنوع هو مصدر الخصوبة الابتكارية. بالنسبة لكثيرين، فإن نموذج المشروع التعاونى عبر الإنترنت سيحل محل تطوير المنتجات، ولو كان بشكل جزئى، عند الشركات التقليدية؛ لأنه يسمح بتخفيضات كبيرة فى التكاليف باستخدام عنصر البحث والتطوير على أنه عمل تطوعى تقوم به المجتمعات المبنية على الشغف أو الاهتمام. فى كتابه "الويكينوميكس **wikinomics**"، يقول أنتونى ويليامز **Antony D. Williams** ودون تابسكوت **Don Tapscott**، أن المستهلكين الذين تم تعميدهم ليصبحوا "منتجين مستهلكين **prosumer**" المشكلين لمجتمعات على الإنترنت "يشاركون فى خلق سلع وخدمات بدلاً من الاكتفاء باستهلاك المنتجات النهائية"[٢]. وبهذا تأتى حقبة جديدة يشترك فيها مليارات الأفراد بشكل تطوعى فى إنتاج الثروات التى تحصل عليها الشركات. وكما يقول تابسكوت وويليامز بشكل مبسط، فنحن نساهم فى خلق "نماذج كانت فى الماضى حلمًا".

(1) *Cf.* Eric VON HIPPEL, *Democratizing Innovation,* MIT Press, Cambridge, 2005

(2) Don TAPSCOTT et Anthony D. WILLIAMS, *Wikinomics, Wikipédia, Linux, Youtube, comment l'intelligence collaborative bouleverse l'économie,* Pearson-Village mondial, Paris, 2007, p. 1.

بالنسبة للشركات، سيكون الوضع هكذا: "استغلال الأسلوب الجديد فى التعاون أو الموت"، وهو ما يدفعهم إلى التغيير الجذرى فى منظمتهم[١]. يهدف هذا التوسع فى مجال التنظيم التعاونى من خلال رأس المال إلى الاستخدام المثمر للوقت والدوافع التى تتجاوز وقت استخدام القوة العاملة بأجر. تصبح أوقات الفراغ الخاصة بالطلاب والمتقاعدين والموظفين أوقاتًا منتجة بشكل تطوعى. يندمج الاستهلاك والترفيه فى وقت إنتاج السلع. يخطئ يان مولييه بوتانج **Yann Moulier-Boutang** عندما يقول: إن "الذكاء الريادى يتكون اليوم من تحويل الثروات الموجودة بالفعل فى الفضاء الافتراضى الرقمى إلى قيمة اقتصادية"[٢]. جميع العلامات تشير إلى أن "الذكاء الريادى" يتكون بالأحرى من خلق تعاون مجانى بين العملاء، وإنتاج المعرفة الجماعية التى ستصبح ممثلة بشكل مباشر فى الدورة الإنتاجية وبتكاليف بسيطة. إن المشاع هو بالفعل فئة إدارية تهدف إلى زيادة الاستغلال الجديد للمستهلكين-المستخدمين على الاستغلال التقليدى للموظفين[٣].

لدينا إذًا الحق فى التساؤل حول ما إذا كانت تلك الشركات التى تنضم إلى المجتمعات الرقمية **online** والتى "تتوقع مسبقًا الأرباح الحقيقية من وراء القدرات والتفوق الذكائى الجماعى" ستستطيع أن تظل تستفيد لوقت طويل من هذه الأيدى العاملة المجانية وأن تتطور وتنمو بالاستناد على هذا النموذج

(1) *Ibid.*, p. 14

(2) Yann MOULIER-BOUTANG, *op. cit.*, p. 167. Pour une discussion sur ce point, voir le chapitre suivant.

(٣) تضاف وتتصل أشكال التشغيل. سنلاحظ أن الشركات، بما فيها الأحدث، تلجأ دائماً إلى العمل بدون أجر – الذى نطلق عليه اليوم "تدريب stage"– ويفرض على الأجيال الجديدة من الموظفين الساعين.

من استغلال العمل التعاونى المجانى[1]. يبدو أن المدافعين عن أطروحة الثورة الرقمية الرأسمالية مقتنعون أنه لاتزال هناك دوافع وحوافز قوية لم تستغل بعد. لا يصبح المستهلك مساهمًا بسبب القيود الاقتصادية، مثلما هو حال الموظف، بل بسبب الإغواء، وحس المشاركة، وخلق قيمة لمهاراته، والتقدير الذى يحصل عليه من الآخرين والشغف الذى يمكن أن يستثمره فى نشاط تطوعى... إلخ. ومن ثم فإن الانضمام إلى مجتمع من المستهلكين ليس شيئًا جديدًا، بل ينبع من منطق "تسويق العلامة التجارية" **branding**، الذى يجعل من كل مستهلك يقبل بحمل شعار أو رمز للماركة أو المنتج التجارى، مسوق تطوعى. هذا لأن السلعة تمثل علامة ذات دلالة للمستهلك، أن المجتمع الرمزى أصبح شيئًا مرغوبًا فيه ويعمل كمستودع معبر عن الهوية. ولكن التسويق ينتظر شيئًا آخر يختلف عن المساهمة بلا مقابل فى عملية البيع، فهو يسعى إلى مساهمة غير مدفوعة الأجر فى القوة الإنتاجية، قوى عاملة مجانية وفى خدمة الشركات. تسعى الشركات إلى تشغيل المستهلكين، أن تجعل منهم منتجين مساهمين للسلعة وإخضاعهم إليها. وهذا ليس ممكنًا إلا من خلال استغلال جميع أوجه عدم الرضا المرتبطة بالعمل المقيد بمقابل مالى، ومن خلال تخطى حدود "الحوافز الخارجية" كالحوافز المالية من أجل تسخير "الحوافز الجوهرية" مثل الحوافز اللامادية والتطلع إلى العمل المشترك، للحصول على فئات نفسية تكون تحت إدارة "الموارد البشرية" **Human resources**. ستمثل المشاعات التجارية لرأس المال الرقمى المحرك الأساسى فى حقبة الديمقراطية الجديدة: "نحن نخلق من أجل أنفسنا اقتصادًا متكاملاً: شبكة عالمية كبيرة من المنتجين

---

(1) Don TAPSCOTT et Anthony D. WILLIAMS, *Wikinomics, op. cit.*, p. 3.

المتخصصين الذين يتقايضون ويتبادلون الخدمات من أجل المتعة أو الطعام أو التعلم. هناك ديمقراطية اقتصادية جديدة ترى النور، ونلعب جميعًا دورًا مهما فى هذا الأمر"[1]. كما نرى، لاشك هنا فى الاعتماد على التعاون العفوى الوحيد للعقول عن طريق أجهزة الحاسوب أو الاعتماد على "إنتاج المعارف عن طريق المعارف" الذى يقدم الدينامية المعرفية فى حد ذاتها[2]. إن الشركة هى من تنشئ شبه-المشاع التجارى من خلال طرح إطار للتفاعل حتى تحصل على الأرباح. فهى تسعى إلى "تسويق" النظم الإيكولوجية **ecosystems** التى خلقتها وإتاحتها أمام العملاء المبتكرين. فى النهاية لا يمكننا سوى ملاحظة الأطروحات التى تروج للأناركية-الشيوعية المعلوماتية **anarcho-communism** والأطروحات التى تمدح الرأسمالية الرقمية. فى أغلب الأحيان يتم استخدام الحجج ذاتها، نفس الأوهام التقنية التى تحققت فى حقائق مطلقة. ولكن إذا كان هناك بعدا واحد يضعه أولاً مروجو تلك الشركة الجديدة الموجودة على الشبكة بشكل إرادى، فإنه الطابع الإنشائى لأشباه المشاعات التجارية. فى جميع الأحيان، إن الطريق إلى الرأسمالية المعرفية لم يظهر بشكل عفوى أو من عملية طبيعية. ليست المعرفة نادرة بشكل طبيعى ولا وفيرة بشكل طبيعى أيضًا. يعتمد إنتاجها وتداولها واستخدامها على المؤسسات التى تصدر الأوامر وتُشَكِلِ الممارسات. على عكس ادعاءات العفوية التقنية، لا تنشأ

---

(1) *Ibid.*, p. 17

(2) *Cf.* sur ce point Antonella CORSANI, " Eléments d'une rupture. L'hypothèse du capitalisme cognitif ", *in* Christian AZAIS, Antonella CORSANI et Patrick DIEUAIDE (dir.), *Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires,* L'Harmattan, Paris, 2001, p. 183-184. *Cf.* également Enzo RULLANI, " Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? ", *Multitudes,* n 2, 2000.

"آثار الشبكة" بشكل طبيعى من مجرد الاتصال بين أجهزة الحاسوب: يقوم بتوليدها نظام من القواعد يتضمن القواعد التقنية التى تعزز المشاركة والمناقشة والابتكار الجماعى والشغف وحس اللعبة. إن تعزيز آثار التكنولوجيا الرقمية لا يرادف دائمًا السحر أو السذاجة. فقد أظهر مؤلفون مثل ستالمان أو ليسيج أن بعض خصائص الهندسة التكنولوجية يمكن أن تشجع تكوين المجتمعات، فى حين أن الخصائص الأخرى يمكن أن تدمرها[1].

فى سعى منه لإنشاء "اقتصاد سياسى جديد للمعلومات الشبكية"، بيّن يوشاى بينكلر هشاشة هياكل الشبكة فى مقابل الوسائل التى تراكمها الشركات العملاقة للتحكم فى شبكات الاتصال الجديدة بالتعاون مع الأجهزة الأمنية للشرطة فى الدول. إذا كنا قد استطعنا التخلص من العائق المادى أمام لامركزية وسائل الاتصال وإنتاج المعلومات فهذا يعود إلى انتشار أجهزة الحاسوب الشخصية بين أفراد الشعب وزيادة الاتصال أكثر فأكثر بين مستخدمى الإنترنت، ولكن لا شىء يضمن أن هذا الشرط التقنى والاقتصادى الأساسى لبناء مجال عام يكفى لضمان مستقبل المعلومات الديمقراطية والثقافة التى تنتج عن الإنتاج المشترك. وكما يشير إليه بنكلر، إذا كان الإنترنت قد ولّد بيئة معلوماتية جديدة أكثر ملاءمةً للنشاط السياسى، أو حتى الابتكار الجماعى "لثقافة شعبية جديدة"[2]، فإن هذا، بلا شك، يعود إلى "الملكية السياسية" للتكنولوجيا التى

---

(1) وبهذا يلخص ريتشارد ستالمان هذا الوضع الحذر: "الحواسيب والشبكة تسهل العمل التعاونى وتقدم التحسن المستمر للمنشورات. [...] يمكن للعقلية التى تسعى للتملك أن تمتلك نية متعمدة لحرماننا من مزايا الإنترنت".

Cf. " Ethique et communauté du Hacker. Un entretien avec Richard M. Stallman ", 2002. Consultable en ligne sur www.gnu.org.

(2) Yochai BENKLER, *La Richesse des réseaux, op. cit.*, p. 45.

تسمح بالاتصال المباشر بين مستخدمى الإنترنت وإتاحة الموارد والتعاون فى إنتاج المعلومات[١]. ولكن كما يحدده أيضًا بنكلر، متبعًا ستالمان وليسيج، فإن تكنولوجيا الإنترنت لا تحدد بمفردها شكلاً سياسيًا واجتماعيا معين، فهى تقوم بجعل هذا الشكل السياسى والاجتماعى ممكنًا أو تسهل حدوثه وليس إلا. يمكن لبعض "أنماط استخدام" التكنولوجيا الأخرى أن تؤدى بعض الاستراتيجيات المختلفة والحث على علاقات اجتماعية مختلفة تمامًا[٢]. ومن ثم، فإنه فى إطار "المعركة" التى تمر فى جميع حقول التكنولوجيا الجديدة، يجب تناول التساؤل حول مشاعات المعرفة مع رفض أى تنبؤ يرى فى التكنولوجيا الرقمية الظهور الحتمى لمجتمع حر[٣].

بشكل عام، يجب الاستفادة من دروس الاقتصاد السياسى للمشاعات التى استخلصتها أوستروم وفريقها فى جامعة إنديانا. فإن هذا التحليل يمثل انقطاعًا عن المنهج الطبيعى للأرثوذكسية الاقتصادية المعيارية، مع الاعتراف فى الوقت نفسه على المستوى النظرى بمدى موضوعية وفعالية الممارسات

---

(1) Yochai Benkler se réfère aux travaux de Langdon Winner sur la technologie dans " Les artefacts font-ils de la politique ? ", in *La Baleine et le Réacteur,* Descartes & Cie, Paris, 2002, p. 45 et *sq.*

وفقًا لوينر Winner، توجد تكنولوجيات للاستخدام السياسى المختلف وتوجد أخرى غير مرنة ومن ثم لها عواقب على التنظيم الاجتماعى. بالنسبة لبنكلر، يبدو أن إعلام النشر الأحادى كان من النوع الثانى ولكن عندما يتعلق الأمر بالإنترنت، فلا يتم تقرير الأشياء. هذا هو ما يفرق بين أنصار الشيوعية المعلوماتية، وبالنسبة إليهم تكون تكنولوجيا الإنترنت ديمقراطية بشكل أساسى ولا رجعة فيه.

(2) Yochai BENKLE, *La Richesse des réseaux, op. cit.,* p. 48-49. *Cf.* l'enquête remarquable de Robert W. MCCHESNEY, *Digital Disconnect. How Capitalism is turning the Internet against Democracy,* The New Press, New York, 2013.

(3) Yochai BENKLER, *La Richesse des réseaux, op. cit.,* p. 54 et *sq.*

الجماعية التى غالبًا ما تكون قديمة جدا. تقدم تلك النظرية البعد الأساسى للمؤسسات فى نشأة وإدارة المشاعات، مما يسمح باستخلاص أنها ليست الصفات الجوهرية للسلع التى تحدد "طبيعة" المشاع وإنما النظام المنظم للإدارة الذى يؤسس النشاط وأهدافه فى المشاع. إذا كنا عندما نقرأ الأعمال المنتجة فى الثمانينيات، يصلنا شعور أن "الموارد الطبيعية" وحدها هى من تنبع من حكومات المشاع، فإن التطورات اللاحقة فى إنتاج المعارف والمعلومات ونشرها والإبقاء عليها تميل إلى أن تبين أن، بالنسبة لأوستروم وفريقها، المتغير المؤسسى يعتمد بالتأكيد على اعتبارات الكفاءة، ومن ثم على الموازنة بين نوع الموارد وقواعد الإنتاج، ولكن أيضًا على الخيارات المعيارية. ومن هنا تقوم أوستروم بالإجابة على العقيدة الاقتصادية بحجة مزدوجة. إنها تبين أولاً أن النظام المؤسسى الذى ينظم الإدارة المشتركة يمكن أن يتلاءم مع "استدامة" الموارد أو مع إنتاج المعارف أكثر من السوق أو الدولة. ولكن قبل كل شىء، تنتقل بشكل حاسم عندما تقوم بإضافة التساؤل حول مجال العمل الجماعى وظروفه السياسية. إن هذا الانتقال فى اتجاه قواعد الحكومة هو ما يسمح بوضع ما نطلق عليه "المشاع" الطبيعى و"مشاع" المعرفة بالتساوى فى مجال واحد، وتوسيع التحليل ليشمل جميع الأسئلة الكبرى حول البيئة أو الديمقراطية على نطاق عالمى، وهو ما فعلته فى نهاية مهنتها.

بهذا الشكل، يدين لها ظهور "نموذج المشاعات" بالكثير. تقوم أوستروم بتوضيح أن التهديدات التى تؤثر على البيئة وعلى المشاركة الحرة للموارد الفكرية، متصلة جميعها بطبيعة قواعد الاستخدام، سواء كانت صريحة أو ضمنية، رسمية أو غير رسمية، حقيقية أو احتمالية، التى تدمرها أو تعوق تطورها، ومن هنا تستطيع أن تفهم الطبيعة الخطيرة للسلوك الاقتصادى الذى

يحركه منطق التملك والتى تستنفد الموارد الطبيعية بشكل لا رجعة فيه. ومن جهة أخرى، تقوم بالإشارة إلى مخاطر قصور الإنتاج الفكرى والثقافى المرتبط بتخصيص المعرفة، الذى يهدد الابتكار والاتصال من خلال إعاقة الإنتاج المشترك للأفكار والأعمال ومن خلال إعاقة استخدام التراث العام. فى الحالتين، يدعو التحليل إلى البحث عن قواعد تسمح بتفادى تلك المخاطر. وفيما يتعلق بهذه النقطة، فإن إلينور أوستروم، على الرغم من أنها كانت حذرة للغاية بشأن الاستنتاجات العملية المستمدة من تحليلاتها، فإنها لا تتجاهل الأهمية السياسية المحتملة لعملها. ومما جعل هاردن محقا فيما يخص حجم تأثير المخاطر، أن أوستروم أشارت إلى أن معضلات المشاعات لم تتمثل فقط فى الموارد المحلية للمجتمعات الصغيرة بل حول المشاكل العديدة التى تواجه الدول والعالم، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو إيكولوجية أو عسكرية، التى تقع تحت المنطق السيئ "لمعضلة السجناء" المفروضة على الأفراد المقيدين بعقلية فردية بحتة وعدم القدرة على إيجاد حل تعاونى: "يعتمد العالم بشكل كبير على الموارد التى تخضع إلى احتمالية حدوث مأساة المشاعات"[1]. فى الواقع، تنبع هذه الأخيرة دائمًا من مأساة التعاون المستحيل عندما يصبح الأفراد سجناء لمصلحتهم الخاصة. شرعت أوستروم فى انتقاد النهج الطبيعى للاقتصاد ولكن دون الانتهاء منه ؛ عن طريق نقل أهداف الإنتاج إلى المؤسسات، قبل كل شىء، خلقت أوستروم من المشاع بعدًا ومبدأً للعمل، ومنطقًا ينادى بنظرية جديدة.

(1) Elinor OSTROM, *Governing the Commons*, *op. cit.*, p. 3.



الفصل الخامس

المشاع، العوائد ورأس المال

كما أشرنا إليه فى بداية هذا الكتاب، يعود الفضل إلى مايكل هاردت وأنتونيو نيجرى فى تقديم فئة "المشاع" فى صيغة المفرد فى الفكر السياسى النقدى والترويج لها بين جمهور النشطاء. ومع التخلى عن الحديث عنها بصيغة الجمع، استطعنا اتخاذ خطوة مفاهيمية تستحق التقدير والفحص الدقيق. وفى هذا الكون النظرى الجديد[1]، لم يعد هناك تساؤل حول فهم حاضر الرأسمالية كتكرار مستمر لأصولها. وكما صرح هاردت ونيجرى فى كتاب "التعددية" **Multitude**، كانوا يستشعرون بعض الحرج فى الإشارة للمشاعات، "هذا المصطلح الذى كان يصف المساحات المشتركة فيما قبل الرأسمالية والتى دمرت بظهور الملكية الخاصة. وعلى الرغم من صعوبة استخدامه وتطبيقه، أصبح مصطلح "المشاع" يؤكد على المحتوى الفلسفى للمصطلح ولم يعد

---

(١) الكون الذى عمده بيير سوفيتر Pierre Sauvêtre "بالوجود التاريخى للمشاع".

In Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles, op. cit,* p. 1015

أيضًا يدور حول العودة إلى الماضى بل يعبر عن ظاهرة جديدة"[1]. ومن ثم أصبح المشاع البعد الخفى والشرط المتجاهل للرأسمالية الأكثر حداثة. لم يعد ما يقوم بتدميره، ولكن ما يقوم باستغلاله، وإلى حد ما، ما يقوم بإنتاجه: "لا تقوم فقط طرق تواصلنا، وتشاركنا وتعاوننا على المشاع، ولكن بدورها تقوم بإنتاجه، فى حلقة ديناميكية وممتدة. يميل إنتاج المشاع اليوم إلى الوجود فى قلب كل شكل من أشكال الإنتاج الاجتماعى والمحلى[2]".

والأهم من ذلك، هذا التحليل للمشاع، بخلاف إشكالية المشاعات، لا يضع جانبًا العلاقة بين رأس المال والعمل، على الرغم من أن طريقة أخذها فى الاعتبار قابلة للنقاش بدرجة كبيرة، كما سنرى لاحقًا. فالمشاع هو المبدأ الفلسفى الذى ينبغى أن يسمح بتخيل مستقبل من الممكن له أن يتجاوز النيوليبرالية، وهو أيضًا، وفقًا لهاردت ونيجرى، الحل الوحيد لمستقبل تخلص من الرأسمالية. إنه أيضًا الفئة التى يجب أن تسمح بالتخلص من الحنين لاشتراكية الدولة، والتخلص من احتكار الدولة للخدمات العامة البيروقراطية. يتجاوز المشاع ما هو عام وما هو خاص. وبلا شك فإن استخدام مفهوم المشاع من قبل هاردت ونيجرى فى العديد من الأماكن يتسم بضبابية كبيرة، فلا شك أن المفهوم تم تعريفه بشكل غير واضح. ولكن الأساس فى التقدم الذى أُحرِز فى هذا التحليل يعود إلى المكانة البارزة التى حصل عليها فى شرح طريقة تشغيل الرأسمالية الحالية وفى النضالات التى تسعى لتخطيها.

---

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 9

(2) *Ibid.*

على عكس "نموذج المشاعات"، نهتم هنا بالتعامل مع القطب الآخر للفكر المعاصر للمشاع. لم يعد الأمر يتعلق بفهمه من خلال تدميره بل من خلال إنتاجه. لم يعد هناك الكثير من الأسئلة للدفاع عن المشاع ولكن للترويج له وتأسيسه. يوجد العديد من الاتجاهات التى لا يمكن تجاهلها فى هذا الشأن. ومع ذلك، كما سنرى لاحقًا، فإن نظرية المشاع المقترحة فى ثلاثية هاردت ونيجرى، وخاصة فى المجلد الثالث، الكومنولث **common-wealth**، يعاد إصدارها دون الإلمام بمخطط عقائدى قديم ميز بشكل كبير المذهب الاشتراكى والأناركى. بطريقة أبسط، تقوم هذه النظرية الجديدة للمشاع بتكرار العديد من الصيغ الأكثر إثارة للجدل عند برودون. وفقًا لملاحظة لورنزو كوكولى **Lorenzo Coccoli** العميقة، فهى تجعل بطريقتها الخاصة، من سرقة القوى المستقلة لرأس المال نموذجًا مركزيًا من التراكم[1]. ومن ثم يكتب هاردت و ونيجرى: "إن رأس المال مفترس، كما تقول تحليلات النيوليبرالية، من حيث إنه يسعى لاحتكار ومصادرة الثروة المشتركة المنتجة بشكل مستقل[2]". ولا تعد هنا عمليات الخصخصة أو استعمار الأسواق للمساحات الطبيعية والمدنية والخدمات العامة هى الوسائل الأساسية للتملك، وإنما بالأحرى تمثل العوائد المالية ذراع الاستيلاء على المشاع من خلال العمل غير المادى. ولكن ومن

---

(1) مثلما بينته لورنزو كوكولى، إشكالية السرقة سادت إلى حد كبير فى وقتنا الحالى، بما فى داخل الكتابات الماركسية، حول الفكرة الماركسية عند ماركس التى تقول إن فى النظام الاقتصادى، رأس المال هو الذى ينفذ التعاون لاستغلال الثمار. مما يثير الفضول أيضًا أن الكتابات عن الإدارة أبعد ما يكون عن الفهم الخاطئ لأهمية هذا البُعد الجماعى لاستغلال "الموارد البشرية".

Cf. Lorenzo COCCOLI, ""Property is (still) thet!" From the Marx-Proudhon debate to the global plunder of the commons", *Coparative Law Review*, vol 4, n 1, 2013, http://www.comparativelawreview.com

(2) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 196

الغريب، أن هذا الإصدار لنظرية برودون حول "السرقة" يبقى محجوبًا وراء إشارة مستمرة لماركس.

حتى نقوم اليوم بالتفكير فى المشاع، يجب علينا الإلمام بشكل واضح بنظريتين قسمتا الاشتراكية. هذا هو الهدف من هذا الفصل، فهو يسعى إلى إيضاح الجدل المعاصر المثار من خلال الاكتشاف الأثرى. ترتكز النظرية الأولى، تلك التى تعود لبرودون، على الفكرة التى تجعل من المشاع بعدًا لدينامية اجتماعية فعلية، التى يطلق عليها "القوة الجماعية". إن هذه القوة الجوهرية والعفوية تمثل موضوعًا للسرقة من قِبل الملكية. أما الثانية التى تعود إلى ماركس، فترتكز على مبدأ أن المشاع، بعيدًا عن كونه عفويا، هو مُنتَج لرأس المال وبشكل أكثر تحديدًا، ينتج عن قدرة رأس المال على قيادة العمل من خلال تنظيم التعاون الإنتاجى. وباختصار، وفقًا له، إن رأس المال، خلال نوبة الإثراء، ينتج المشاع لمصلحته الخاصة؛ مما يجعل من القوة الجماعية للعمال الذين يرأسهم، القوة الجماعية لرأس المال.

اتفقنا على أن نطلق على النموذج الأول "القوة الاجتماعية العفوية للمشاع". بلا شك نجد صيغتها الأولى فى كتابات برودون. ترتبط هذه الصيغة بتحليل الاستغلال على أنه "سرقة". ما ينتجه الأفراد والمجتمع بشكل عفوى يتم طرحه من أرباح الأفراد والطبقات من خلال عدد من الأجهزة القانونية والسياسية، الملكية الخاصة والدولة بشكل أساسى. بالنسبة لبرودون الذى يتبع القديس سيمون، يمتزج المشاع مع الطبيعة العفوية الاجتماعية. يقوم هنا باتباع منحنى الاقتصاد السياسى التقليدى، وخاصة التابع لسميث **Smith** الذى جعل من العمل السبب المؤدى لثروة، ولكنه لم يستطع تبرير العائد والأرباح إلا من خلال الضرائب.

يجيب نموذج ماركس على هذا النموذج الاجتماعى والأنثروبولوجى، الذى قد يماثله ولكن فى الحقيقية يختلف عنه كثيرًا. إنه لا يشكك فى امتلاك الإنسان لكل ما هو "اجتماعى"، ولكن لا يجب اعتبار أنه أبدى، بل اعتبار أنه تطور لأشكال تاريخية محددة. يقوم رأس المال فى نمط الإنتاج الرأسمالى، ونفكر هنا فى تحليلات رأس المال على أساس التعاون فى الصناعات الكبيرة، بتنظيم المشاع ويخضعه تمامًا تحت سيطرته حتى يقوم بإنتاج الفائض المناسب لعملية التراكم. يمثل مبدأ رأس المال عند ماركس أساس المجتمع البرجوازى. رأس المال كقيمة يتم تعزيزها ينتج المزيد من العمل والمزيد من القيمة. فى حالة عدم وجود أرباح، لا يوجد أى نشاط اقتصادى كما أنه لا يوجد أى عمل للعمال. لا يتم تجميع الضرائب الرأسمالية بعد عملية الإنتاج، بل إن البحث عن الأرباح هو ما يحكم عملية الإنتاج. من خلال قلب النموذج الأيديولوجى الحالى لأرباب العمل، أصبحت الأجور اللازمة لاستهلاك العمال هى ما تمثل عادة الضرائب غير المشروعة على الدخل الرأسمالى (المعروفة "بتكلفة العمل"). إن التعاون الإنتاجى الذى يقوم به رأس المال هو الأساس الموضوعى للشيوعية. ومن ثم فإن الرسم التوضيحى يكمن فى الإنتاج التاريخى للمشاع عن طريق رأس المال[1]. هذه الإدارة التاريخية للمشاع هى قاعدة التقدم الماركسى، الذى يرى فى تطور القوى المنتجة الشرط لإنشاء مجتمع أفضل.

فى الحالة الأولى، لأن التعاون مستقل بشكل كبير عن أى خضوع محتمل لرأس المال، تكمن النتيجة فى تنظيم علاقات جديدة بين العمال الذين يتجاوزون سلطة جمع الممتلكات، وهى الإمكانية التى حصلوا عليها نتيجة

(1) كما رأينا فى الفصل الثانى، هذا المخطط يوجد فى قلب الشكل الثانى للشيوعية.

لمهاراتهم المهنية أو علاقاتهم. أما الحالة الثانية فتكمن فى مصادرة الملاك، أى امتلاك العمال المستقلين لرأس المال، الذين أصبحوا أعضاء للعامل الجماعى الكبير **Collective Worker**، بحيث لا يكون التعاون تحت إدارة رأس المال، ولكن يقوم به العمال أنفسهم. هذا الاختلاف القديم ضرورى لفهم صعوبة تفسير المشاع اليوم. وهكذا، يجب طرح سؤالين: إلى أى مدى يعد الهيكل التوضيحى المرتكز على الاستيلاء على عوائد المشاع، كافيا لفهم تنظيم العمل والتغييرات الذاتية المتأصلة فى النيوليبرالية؟ إلى أى مدى يؤدى مفهوم إنتاج رأس المال للمشاع إلى السماح بتحقيق الانتقال إلى "عالم" ما بعد الرأسمالية؟ لا يعد هذان السؤالان نظريين بل نشك فى كونهما استراتيجيين.

تعريف المشاع

إن مفهوم "المشاع"، المقترح أولاً فى كتاب الإمبراطورية **Empire** ومن ثم فى كتاب التعددية **Multitude**، يعبر فى المقام الأول عن نشاط إنتاجى محدد تاريخيًّا وهو نشاط الجموع. من خلال تعزيز جميع أنواع التفاعلات، وخلق العديد من شبكات الاتصال وتدفق البيانات، تسمح العولمة للأفراد بإنتاج "المشاع": بمعنى أن التعددية ليست الهوية (مثل الشعب) وليست الاتساق (مثل الجماهير)، اختلافاتها الداخلية هى ما تسمح باكتشاف المشترك الذى يسمح لهم بالتواصل والعمل سويا"[1].

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 9

يعد "إنتاج المشاع" من خلال التفاعل الاجتماعى، القوة الديناميكية والمدمرة للإمبراطورية، التى تقودها إلى الأمام. ويطلق عليها نيجرى أيضًا "قوة الجموع". ولكن فى الجزء الأخير من كتابهما الكومنولث، أصبح مفهوم المشاع توفيقيا بما أنه تضمن العديد من المعانى غير المتجانسة التى تكون جميعها البناء الفكرى "للحداثة" **altermoden**، وفى نفس الوقت، يقوم بتكثيف والإشارة إلى الموقف الفيلسوفى للاتجاهات الحالية للرأسمالية والنضالات الاجتماعية.

أما بالنسبة للدلالة الأولى، يشير المشاع إلى "الثروات المشتركة فى العالم المادى – الماء، الهواء، ثمار التربة، وكل ما تهبه الطبيعة –وهو ما تصفه نصوص الفكر الأوروبى الكلاسيكى على أنه تراث الإنسانية الذى يجب تقسيمه على الجميع". لاتوجد هنا أى فكرة أصلية أو جديدة، لأنه، كما يشير إليه نيجرى وهاردت، لطالما تبنينا هذا المنظور الدينى حول هبة الإله من أجل التفكير فى المشاع. ولكن يجب التساؤل لماذا يجب علينا الاحتفاظ بالدلالة الدينية لما هو "المشاع الطبيعى" الذى يعيدنا إلى الخلف عندما نفكر فى بديل للنيوليبرالية. أما بالنسبة للدلالة الثانية، فيشير هذا المصطلح "بشكل أكثر أهمية" إلى "المشاع الصناعى" الذى تخلقه "نتائج الإنتاج الاجتماعى اللازمة للتفاعل الاجتماعى وللإنتاج اللاحق له، مثل المعرفة واللغات والرموز والمعلومات، وما إلى ذلك"[1]. أى إن المشاع ليس هبة إلهية، ولا أنه مُقدم من الطبيعة، ولكنه يشير إلى شرط ونتيجة النشاط الإنسانى فى جميع المجتمعات. فى هذا السياق، يحصل المشاع هنا، إلى جانب الدلالة الدينية، على دلالة أنثروبولوجية. إن العمل الإنسانى يفترض شروطًا وموارد مشتركة، مثل "العادات" الاجتماعية

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 8 et 234

التى نستمدها من تجربتنا الاجتماعية، وهذا العمل يقوم بالإنتاج وإعادة الإنتاج ويغير تلك الشروط والموارد[1]. ومن ثم فإن المشاع هو مجموعة شروط ونتائج للنشاط الإنسانى، كما أنه "الموارد المشتركة" و"المنتجات المشتركة". هذا التعميم الأنثروبولوجى للمشاع يميل إلى الحد من "إنتاج المشاع" إلى "التواصل" بين علماء اللغة، وإلى "عادة" البرجماتيين الأمريكيين، أو حتى "ثقافة" العلوم الاجتماعية.

لا يكتفى هاردت ونيجرى بهاتين الدلالتين القديمتين وغير المتجانستين للمشاع. بل يقومون بإضافة دلالة ثالثة أكثر اتساقًا مع الاتجاه النظرى الذى اتبعوه لفترة طويلة، والذى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بخصائص "الرأسمالية المعرفية" و "العمل غير المادى". من جهة، يحتاج الإنتاج الرأسمالى إلى استغلال كل ما ينبع من المشاع، بالمعنيين المقدمين سابقًا، وخاصة إخضاع الحياة الاجتماعية لأهدافه الخاصة، ولكنه يحتاج أيضًا إلى المزيد من حرية الوصول إلى الموارد المشتركة "غير المادية" التى تتوسع فى الشكل الجديد للإنتاج "السياسة الحيوية" **biopolitics**[2]. وهذا يعود إلى حقيقة أن، "أكثر من أى وقت مضى، أصبح التجانس فى العمل غير المادى هو أساس العلاقات والأشكال الاجتماعية المشتركة"[3]. إذا كان المشاع بهذا المعنى شرطًا لتشغيل الرأسمالية

---

(1) Sur cet aspect de la " production du commun ", *cf.* Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit., op. cit.*, p. 233 et *sq*.

(2) يعود المصطلح لميشيل فوكو لكن بمعنى آخر تمامًا. لا يشير إلى سياسة تطبيع ولكن إنتاج "للحياة"، للمجتمع، الذكاء الجمعى والذاتية المستقلة.

Cf. Michael HARDT et Antonio Negri, " La production biopolitique ", *Multitudes, op. cit.*, n 1, mars 2000.

(3) *Ibid.*, p. 141

الحديثة، التى ترتكز على العمل غير المادى، فالمشاع هو أيضًا المنتج الواعد لمجتمع شيوعى مستقبلاً. وفقًا للتقليد الماركسى السائد، تُولد الرأسمالية المعرفية بنفسها شروط تجاوزها: "إن محتوى ما يتم إنتاجه – ويشمل الأفكار والصور وكل ما له تأثير – يكون من السهل إعادة إنتاجه ومن ثم يميل لأن يصبح مشاعًا، وأن يقاوم بشجاعة الجهود القانونية والاقتصادية لخصخصته أو لإخضاعه تحت الرقابة العامة. تحدث عملية الانتقال بالفعل: من خلال الاستجابة لمطالبها الخاصة، وتتيح الرأسمالية المعرفية الحديثة الفرصة وتؤسس دعائم النظام الاقتصادى والاجتماعى الذى يرتكز على المشاع"[١]. إن العمل غير المادى ذا الكثافة المعرفية هو المُشَغل العالمى والعفوى للمشاع. يأتى هذا التأكيد فى قلب نظرية المشاع عند هاردت ونيجرى[٢]. فهى ترتكز على تجانس الشبكة "كشكل مشترك يميل إلى تحديد طريقة إدراكنا للعالم والعمل فيه"[٣] وعلى الجوهر ذاته للمعرفة كمحتوى لا يمكن تملكه أو التحكم فيه مما يشكك فى منطق القيمة ووزنها.

فى النهاية، وفقًا لدلالة رابعة تتعلق بالنضال السياسى والاجتماعى، يأتى المشاع فى هيئة عمل جماعى للحشود. ينشأ شكل جديد من التنظيم الاجتماعى الديمقراطى فى النضالات التى يقوم بها اليوم العمال المتعاونون وغير الماديين، كما تفعل أيضًا حشود الفقراء فى جميع أنحاء العالم. إن "الثروات المشتركة"

---

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 11

(2) نعود إلى تحليلات مايكل هاردت وأنطونيو نيجرى عن تجانس العمل غير المادى فى "إنتاج السياسة الحيوية"، *loc. Cit.*, p. 134 et *sq*. للحصول على تحليل نقدى لهذه الأطروحة.
cf. Pierre DARDOT, Christian LAVAL et El Mouhoub MOUHOUD, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immaterial*, La Découverte, Paris, 2007.

(3) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 177

(common wealth in two words) التى ينتجها العمال يتم ترجمتها على النطاق السياسى فى هيئة أشكال سياسية تعلن عن "الكومنولث" ككلمة واحدة تعنى الرخاء الجماعى للأمة، وتنشأ فى هيئة عملية تأسيس سياسى للمشاع وليس "كجمهورية الممتلكات".

تأمل هذه الأربع الدلالات فى إعطاء المفهوم بُعدًا كبيرًا ولكنها لم تستطع خلق صلة فيما بينهم. بشكل أكثر تحديدًا، تبدو وحدة المفهوم خطابية بحتة عندما يشار إلى "منطق سياسى حيوى" جديد للإلهام الحيوى الذى يجمع بين الجوانب[1]. عندما نخلط بين الدلالات الدينية-القانونية، والأنثروبولوجية والاقتصادية والسياسية فى مفهوم واحد "للمشاع"، فهذا لا يساعد على توضيح المفهوم ولا فى تطوير سياسة جديدة. يكفى أن نشير إلى أننا نجد فى تعريفهم فى الوقت نفسه ما تعطيه الطبيعة دائمًا، وما تولده الحياة الاجتماعية على الصعيد العالمى، وما يمثل النتيجة لعمل غير مادى هيمن فى عصر الرأسمالية المعرفية، وأخيرًا، ما يميز الصراعات المعاصرة، من أجل التشكيك فى تلاؤم مثل هذا الدمج.

والواقع أن الوحدة المفاهيمية للمشاع لا تأتى من الحقائق التى يدعى أنه يدركها، بل ترتكز على السبينوزيزم **spinozism** "المشترك" (أى تتبع فلسفة سبينوزا **Spinoza** التى تقول: إن الإله لا نهائى، كامل وفريد من نوعه وهو السبب الكافى لجميع الأشياء) الذى يعمل كمفتاح عالمى. وهو التأكيد والتطور الذاتى للسلطة: الطبيعة، والحياة الاجتماعية، والعمل غير المادى، والنضالات جميعها مظاهر ووسائل تأكيد لهذه السلطة. ومن ثم يكفى القول

(1) *Cf.* Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 167 et *sq.*

بأن القوة والإنتاج متطابقان، وأن الوجود والمشاع مترادفان، لدعم الحديث عن المشاع على أنه مبدأ يتجاوز التاريخ **transhistoric** سارى المفعول منذ بداية الوقت إلى المجتمع الأفضل الذى نخطو إليه.

إن واحدة من التناقضات التى تواجه الكُتاب تعود لسعيهم تقديم مفهوم إيجابى للمشاع كالإنتاج مع عدم منع إضفاء عناصر طبيعية واجتماعية وفكرية فى تعريفه. ولكن هذه العناصر المتباينة لا تجد وحدتها إلا من خلال تشغيل رأس المال، الذى يأتى من الخارج للقبض على الثروة المشتركة بكل كثرتها وتنوعها. فى هذا المعنى، يبدو أن المشاع لا يستطيع أن يوجد إلا فى شكل مجموعة من الموارد المتاحة المُصادرة من قِبل رأس المال لتحقيق أهدافه وأرباحه الخاصة. باختصار، لا يزال هاردت ونيجرى يعطون تعريفًا سلبيا للمشاع كهدف "للسرقة" أو "السلب".

تقترن إذن فلسفة سبينوزا بفكر برودون الحديث **NeoProudhon** الذى يرى الاستغلال على أنه " القبض غير المشروع على منتجات العمل بأثر رجعى". لا يعد هذا مجرد تراجع كبير بالمقارنة بتحليل ماركس للرأسمالية، ولكن يعد أيضًا تغافلاً خطيرًا عن العواقب الناتجة عن الأشكال المعاصرة لاستغلال أصحاب الأجور والتحولات التى أحدثتها النيوليبرالية فى العلاقات الاجتماعية والذاتية[1]. ويتأثر بها معنى النضالات التى تحدث بشدة. أم عن الشيء المهم بالنسبة إلى هاردت ونيجرى، فهو ليس أنها تعبر عن ثورة ضد القمع الذى لا يطاق للنيوليبرالية، والتى تهمل معظم جوانبها السلبية ولا سيما

---

(1) *Cf.* sur tous ces points Stéphane HABER, *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation,* Les Prairies ordinaires, Paris, 2013, p. 163-180

فى العمل، ولكن أنها تشهد على "قوة الجموع"، وفقا للأنطولوجيا التاريخية التى تؤسس تحليلهم.

لا يجب أن نفهم حينما نقول "مؤسسة المشاع" أن الأولى تحدد الثانى، بل على العكس، إن الثانى هو الذى يحدد الأولى. أو بعبارات أخرى، يوجد المشاع ويتطور بشكل مستقل عن مؤسساته، "كملكية"، إذا جاز لنا أن نقول، للإنتاج السياسى الحيوى. يبدو أن المؤسسة القادمة ستنشأ على نظام التطابق الذى وُجد أخيرًا بين الشكل السياسى وطبيعة وحيوية النشاط الإنتاجى، بدلاً من الأشكال السياسية والقضائية القديمة التى تفسد الإنتاجية الأساسية وتعوق إنتاج المشاع. وتأتى مؤسسة المشاع أولاً وقبل كل شىء من احتياج تقليدى إلى "الاكتفاء" أو "التوافق"، بمعنى أنه لا تتناسب مؤسسات الملكية الخاصة ولا المؤسسات العامة التى تضمن سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وحدها مع الإنتاج السياسى الحيوى. وبالتأكيد، فإن "البنية الفوقية السياسية - القضائية"، إذا جاز التعبير، تنحدر إلى القاعدة لكى "تنبع" منها. ويبقى السؤال هنا: لماذا كل هذا التدافع لخلق عالم جديد إذا كانت الرأسمالية المعرفية تنادى بضرورة تجاوزها بحكم الحركات الداخلية الخاصة بها وما إذا كانت "الطبيعة ليست فى الواقع إلا اسمًا آخر للمشاع؟"[1]

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 171, cite par Stéphane HABER, *Penser le néocapitalisme, op. cit.*, p. 168.

قد يبدو غريبًا التقريب بين طريقة تفكير هاردت ونيجرى بأفكار "قديمة الطراز" من القرن التاسع عشر كما هو الحال فيما يخص أفكار برودون. ألا يرتبط محتوى أعمالهم فى البداية بالتحولات المعاصرة للمجتمع والاقتصاد؟ يثير هذا التقريب سؤالاً آخر: هل يمكننا استنكار الطريقة التى قام بها هاردت ونيجرى بجعل أحد التفاؤلات المركسية راديكاليا والذى يريد، منذ اليوم، أن تصبح شروط تجاوز الرأسمالية موحدة ومتصلة بشكل عميق مع تفكير برودون (Proudhonism)؟ يعيد الباحثون استخدام أفكار برودون نتيجة للتحليل الذى يقومون به حول علاقة العمل غير المادى بالرأسمالية. أو لقوله بطريقة ماركس: إنهم يراهنون على نوع من الانحدار فى التحكم المباشر الذى يمارسه رأس المال على العمال، بحيث إنه، إذا قمنا بالعودة إلى الوراء، سَتَعبُر الرأسمالية، أو على الأقل أحد اتجاهاتها، من "الاستنزاف الواقعى للعمل تحت رأس المال" إلى "استنزافه الرسمى" بل والأكثر من ذلك، من الاستنزاف الرسمى إلى عدم خضوع اليد العاملة إلى رأس المال داخل الرأسمالية[1]. لا يتجاهل هاردت ونيجرى ما سبق: "تماثل حركة الاستنزاف الواقعى إلى الاستنزاف الرسمى، من بعض الجوانب، إعادة الاستيلاء الحديث للأشكال الطفيلية القديمة من الاستيلاء الرأسمالى"[2]. وهذا هو الهدف من الفرضية التى يطرحونها، التى وفقًا لها سيتحرر العمل من سيطرة رأس المال؛ لأن هذا الأخير لن يكون قادرًا

(1) *Cf.* Le dossier " Capitalisme cognitive: la démocratie contre la rente ", *Multitudes,* n 32, 2008, et en particulier l'article d'Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, " Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ".

(2) *Cf.* Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 306.

على تنظيم تعاون العقول فيما هو أكثر إبداعًا وإثمارًا. يمكننا أن نخمن العواقب، التى تأتى من طريقة تفكير قديمة جدا عند نيجرى: تأسست الشيوعية بالفعل، فهى الوجه الآخر المقنع للرأسمالية.

نذكر أنه، عند ماركس، قام رأس المال أولاً بجعل "العمل الحر" خاضعًا له، أى انفصل عن شروط إنتاجه، مع عدم تغيير طريقة العمل التقليدى. وقام بالاستيلاء على المهن والأدوات التى وجدت من قبله من أجل تضمينها فى دائرة إنتاجه دون أن يقوم بتنظيمها أو تحديدها أو تشكيلها، مثلما فعل فى خطوة لاحقة من تطوره. كما قام بالتغيير المستمر للعلاقة مع العاملين بأجر المدمجين فى آليته من خلال إعادة الإنتاج المستمر لشروط توسعه. فهو يقوم بإخضاعهم أكثر فأكثر لمنطق التراكم من خلال تحويلهم إلى مجرد "مكونات" بسيطة لطريقة تشغيله، ومن خلال فرض بعض الأوامر والإيقاعات والتحركات والسلوكيات. لا يتمثل مجهود العامل فى عملية التقييم الذاتى لرأس المال على هيئة مجهود فردى ولكن كعنصر "للعمل الجماعى" أو "العمل المشترك" الخاضع لنظام الآلات الذى هو "التطبيق الواعى لعلوم الطبيعة، الميكانيكا والكيمياء، إلخ، بأهداف محددة، للتكنولوجيا....، إلخ."[1] ومن ثم فإن النظرية المحورية لمؤيدى الرأسمالية المعرفية هى أن التعاون ليس بأثر للهيمنة المباشرة لرأس المال على العمل، ولكنه على العكس العملية الخارجية الاجتماعية والمشتركة بمعنى أنه يتطور داخل المجتمع وخارج أماكن الإنتاج: "بشكل عام يقوم العمل المعرفى والمؤثر بإنتاج تعاون مستقل عن السيادة الرأسمالية، بما فى ذلك فى الظروف التى يكون فيها الاستغلال والقيود هم الأقوى، مثلما يحدث فى مراكز الاتصال أو خدمات الترميم"[2].

---

(1) Karl MARX, *Manuscrits de 1863-1867, Le Capital Livre I,* Editions Sociales, Paris, 2010, p. 186-187

(2) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 195

إن الفكرة التى وفقًا لها اليوم تُخلق القيمة خارج وقبل جميع التنظيمات الرأسمالية للعمل ترتبط بمخطط القوة الجماعية العفوية التى تعانى، من الخارج، من نوع من التحصيل ذي الهدف الريعى بالأساس. تنبع هذه الفرضية من منطلق أن العملية الإنتاجية تقوم بتعبئة المعرفة بطريقة متزايدة، وبهذا تتبع الحدس نفسه الموجود عند ماركس فى مخطوطته الشهيرة الجرندريسه **Grundrisse** (أسس نقد الاقتصاد السياسى)، ولكن من خلال التفكير فيه بشكل مختلف جدا، أو حتى من خلال قلب المعنى تمامًا[١]. وفقًا لهذه الأطروحة، إن الرأسمالية الصناعية فى طريقها لتصبح "معرفية". لم يعد يعتمد خلق القيمة اليوم على رأس المال الثابت ولكن على مشاركة المعرفة التى يمتلكها ويمثلها العمال بأنفسهم. ولهذا السبب أيضًا ليس العمل فقط ما يتغير، بل المنتج أيضًا. يصبح الإنتاج "سياسى حيوى" بمعنى أنه، من خلال إنتاج ما يعد غير مادى (المعرفة، الصور، ما هو مؤثر....، إلخ.)، يقوم الإنتاج بخلق الذات الإنسانية. وبهذا يقوم يان موليه بوتانج **Yann Moulier-Boutang** بتعريف الرأسمالية الجديدة على أنها: "إن نمط إنتاج الرأسمالية المعرفية، إذا أردنا إعطاءه وصفًا ملموسًا وكافيًا ليشمل المواقف المختلفة (من إنتاج السلع المادية، الخدمات، العلامات والرموز)، يرتكز على العمل التعاونى بين العقول المتحدة فى شبكة من خلال جهاز الحاسوب"[٢].

ستعرف هذه الرأسمالية المعرفية "مستقبلاً ربحيا"، ولن يحدث هذا لأن الرأسمالية المادية السيئة ستأتى لتحتل رأس المال الإنتاجى الجيد، بل

(1) *Cf.* Antonio NEGRI, *Marx au-delà de Marx*, L'Harmattan, Paris, 1996. *Cf.* infra dans ce même chapitre : " Commun du capital et commun ouvrier ".

(2) Yann MOULIER-BOUTANG, *Le Capitalisme cognitif*, *op. cit.*, p. 87

لأن الرأسمالية لا تستطيع اليوم أن تتراكم إلا من خلال فرض تطويقات على المعرفة والحصول منها على أرباح متزايدة[١]. وهذا ينبع من حقيقة أن التعاون فى العمل لم يعد ينظمه رأس المال والذى لم يعد لديه وظيفة سوى امتصاص وتوزيع العوائد، بما أن الوضع أصبح منذ ذلك الحين يتمثل فى "تعاون العقول" الذى يعد بشكل مباشر، العامل المحدد للإنتاج المعاصر: "يمكننا أن نذهب بالقول أن رأس المال، بدلاً من تشكيل التعاون، يقوم بمصادرته كعنصر مركزى لتشغيل قوى العمل السياسى الحيوى"[٢]. تكمن النقطة الأساسية للتوضيح فى الفكرة التى تقول: إن المشاع هو "موقع الربح": "إن الاستغلال هو التملك الخاص لكل أو لجزء من الربح المشترك"[٣]. إن انتشار العمل غير المادى فى خلق القيمة ومصادرة المشاع وهيمنة التحصيل الربحى يذهبون معًا فى نفس الاتجاه. من خلال الانفصال عن عملية الإنتاج، يأخذ رأس المال الشكل الأكثر سيولة وتقلبًا لرأس المال المادى. وفى مواجهة المشاع الفكرى والإنتاجى المستقلين، لم يعد رأس المال سوى قوة ريعية وطفيلية انفصلت عن الإنتاج. يظل هذا التفسير تابعًا لماركس الذى وضح أن الريع الرأسمالى لا يكمل "أى وظيفة أو حتى أى وظيفة طبيعية فى عملية الإنتاج"[٤]. يقول كارلو فيرسيلون

(1) *Cf.* Carlo VERCELLONE, " La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif ", *European Journal of Economic and Social* Systems, vol. 20, 2007, p. 45-46. *Cf.* aussi Carlo VERCELLONE, " Il ritorno del rentier ", *Posse,* novembre 2006, p. 97-114. *Cf.* également Bernard PAULRE, " Finance et accumulation dans le capitalisme postindustriel ", *Multitudes,* n 32, 2008, p. 77-89.

(2) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.,* p. 195

(3) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.,* p. 184

(4) Marx, *Œuvres, Economie II, Le Capital, Livre III,* coll. " Pléiade ", Gallimard, Paris, 1968, p. 1461. Cité par Carlo VERCELLONE, " La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*

Carlo Vercellone، أحد النظار الأساسيين لهذا الاتجاه، بهذا الشأن: "فى المجمل، يتمثل الربح فى أنه المطالبة ب أو أنه حق تملك الموارد الملموسة وغير الملموسة مما يعطى الحق فى تحصيل القيمة من وضع خارجى عن الإنتاج[١]." إذا كان الربح الرأسمالى لا يأتى من استخلاص القيمة المضافة[٢] من خلال تنظيم العمل، فإن هذا يعود إلى مكانة المعرفة داخل الإنتاج وإلى واقع أن المعرفة تتمثل فى الأفراد، إنها تعد من جهة "عمل حى" ومن جهة أخرى لا يستطيع رأس المال أن يتحكم فيها أو يشفرها.

ومن ثم سيقوم رأس المال بالتخلى عن الاتجاه الإنتاجى وسيعمل على التنظيم الصناعى للندرة من خلال "تطويقات جديدة" من أجل جمع الريع، مما سيؤدى إلى كبح أو سد إنتاج وتداول المعارف. ومن ثم فإن التناقض سيكون بين الرأسمالية الريعية التى ترغب فى إخضاع التعاون المعرفى و"العامل الجماعى من الفكر العام **General Intellect**"، ومجتمع المعرفة الذى ينظم نفسه خارج علاقات الخضوع تلك وخارج المصنع والمكاتب من خلال الاعتماد على مؤسسات دولة الرفاه **welfare state**[٣]. وهو لا يمر بأى حال من الأحوال من

(1) يكتب كارلو فيرسيلون أيضًا: "مصدر "ثروة الدول" يرتكز أكثر فأكثر على التعاون المنتج الذى يتطور خارج الشركات".

Cf. Carlo VERCELLONE, " La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 58

(2) مصطلح "surplus value" الذى استخدمه ماركس تتم ترجمته إلى الفرنسية بكلمة "plus-value" وحديثًا "survaleur". نجح التعبير فى أن تتم ترجمته إلى "plus-de-valeur" كما فعلنا فى كتابنا *Marx, prénom: Karl, op. cit.* نستخدم فى هذا الجزء الترجمة المعتادة لتسهيل القراءة، ولكننا سنستخدم لاحقًا مصطلح "plus-de-valeur".

(3) *Cf.* Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, " Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*

خلال أماكن العمل المستغلة بطريقة مباشرة، وهو ما ذكره المؤلفون فقط من أجل التأكيد على أن "الظاهرة الرئيسية لم تعد تراكم رأس المال الثابت ولكن القدرة على التعلم وخلق القوى العاملة". وهذا يعنى أنها تمثلت فى القليل من الحالات فى جميع الدراسات المكرسة لتغيرات العمل والطبيعة الغامضة تمامًا "للاستقلالية" الممنوحة للموظفين[١].

بالنسبة لهؤلاء، فإن العمل المعرفى "يوجد فى مركز عملية التقييم الرأسمالى ويمتلك إذًا سلطة القطع مع آليات الإنتاج الرأسمالى"[٢]. يحدث كل هذا كما لو كان انتشار المعرفة فى الإنتاج قد أدى بالفعل إلى خلق المشاع، الذى من شأنه أن يتخطى الرأسمالية التى تعرقله من خلال توسعه التدريجى. لم يعد اتجاه العمل يتم وفقًا لأساليب تايلور القديمة، ولكن وفقًا للمساومة فى السوق، سواء كانت فى العلاقات بين المقاولين من الباطن مع الشركة الأم أو مع المزيد من العمال المستقلين: "وبهذا يفسح منطق تايلور **Taylor** لفرض المهام المجال أمام المنطق المعرفى للالتزام بالنتيجة[٣]"، ويتم هذا من خلال قوة السيطرة النقدية غير المباشرة، التى تهيمن على السوق. ومن ثم تصبح نظرية رونالد كوسيه **Ronald Coase** التى توضح وجود الشركات من خلال تقليل تكاليف المعاملات التى تولدها، عتيقة ولو مجرد جزء منها[٤]. ومن هنا، يترك

(1) *Ibid.* p. 43

(2) *Ibid.* p. 44

(3) Carlo VERCELLONE, " La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 57

(٤) فى مقال كلاسيكى "La nature de la firme" (1937)، رونالد كوسيه يشرح وجود الشركات بواقع أنها تسمح "فى الداخل" بالحصول على سلع وخدمات بتكلفة أقل مما كان من الممكن الحصول عليها "من الخارج" فى الأسواق.

التنظيم الجديد للعمل استقلالية أكثر للموظفين المبدعين والمستقلين: "يكمن المصدر الأساسى للقيمة منذ ذلك الحين فى الإبداع والتنوع وقوة الاختراع عند الموظفين وليس فى رأس المال الثابت والعمل الروتينى"(١).

وبهذا يكتب نيجرى وفيرسيللون أن :" يتوافق صعود البُعد المعرفى للعمل مع التأكيد على الهيمنة الجديدة للمعرفة التى يحشدها العمل، بالنسبة إلى المعارف الممثلة فى رأس المال الثابت والتنظيم الإدارى للشركات. بل أيضًا، إن العمل الحى هو الذى يلعب منذ ذلك الحين عددًا كبيرًا من الوظائف الأساسية التى كان يشغلها قديمًا رأس المال الثابت. وبهذا تكون المعرفة مقسمة بشكل جماعى أكثر فأكثر، وتقوم أيضًا بقلب التنظيم الداخلى للشركات وعلاقاتهم الخارجية(٢)". يرتكز إذًا "اقتصاد المعرفة"، مصطلح مضاد "لرأس المال المعرفى"، على عقلانية منتشرة بشكل حر، ينتجها المشاع مباشرة، ويستغلها رأس المال كما لو كانت "هبة من الطبيعة". إنه فى الواقع نتيجة لمؤسسات دولة الرفاه، التى تضمن الإنتاج الجماعى للرجل ومن خلال الرجل (الصحة، التعليم، البحوث العامة والجامعية وما إلى ذلك(٣)). وإعداد الأجور المختلفة التى من شأنها أن تطرح خلق ونشر المعرفة من هيمنة رأس المال. من واقع أن المعرفة أصبحت مستقلة عن رأس المال الثابت المملوك من قِبل الطبقة البرجوازية، واختلاف العمل عن رأس المال، أصبح دخل رأس المال مجرد عائد من "خصخصة المشاع" أكثر من أن يكون ربحًا، أى من خلال إعداد

---

(1) *Ibid.*

(2) Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, " Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 42

(3) *Ibid.*, p. 43

العديد من أشكال حقوق الملكية. هذا هو ما يسمح بالانتشار الواسع لبراءات الاختراع، ولكن أيضًا انخفاض المساهمين فى أسهم الشركات، أو مضاعفة "حقوق الوصول" إلى الخدمات ووسائل الاتصال. نرى أن فئة التطويق تلعب دورًا رئيسيا فى هذا المنطق. مثلما يكتب كارلو فيرسيللون، إذا كان العائد هو ما يحصل عليه المالك بعد استغلال المشاع، يكون لدينا الحق إذًا فى تأسيس "اتحاد يشمل فى منطق فريد حركة التطويقات الأولى للأراضى وحركة "التطويقات الجديدة" للمعرفة والمعيشة.[1]"

أن تأخذ هذه النظرية فى الحسبان التغييرات التى تدخلت فى مسار العمل ووصول المستهلكين إلى الخدمات والسلع، فهذا شيء غير قابل للنقاش. أما أن تقوم النظرية بهذا بطريقة مرضية وشاملة فهو شيء آخر. إن النقد الأساسى الذى نوجهه إليها هو الاستخفاف بالإطار المحيط وباتجاه العمل من خلال أشكال الحوكمة النيوليبرالية الجديدة فى الشركات وخلط استقلال العمال مع الأشكال الجديدة للسلطة التى يقوم رأس المال بمواجهة مسار العمل المعرفى والذاتية بها. لا يعنى هذا أن هؤلاء الكُتاب ليسوا على دراية بما يطلقون عليه "الوصفات الذاتية" **subjectivity prescriptions**، ولكن إنهم لا يعترفون بها لما هى عليه، أى الأشكال الجديدة لخضوع العمل لرأس المال التى تتم من خلال توجيه مرن وبسيط للسلوك. ومن ثم يمكن أن يكتبوا، دون أن يشيروا إلى التناقض الموجود بين هذا التأكيد وأطروحة استقلالية العمل غير المادى: "إن صفة الذاتية من أجل الحصول على استيعاب أهداف الشركة، والالتزام بالنتيجة،

(1) Carlo VERCELLONE, " La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 49

وإدارة المشاريع، وضغط العملاء، والقيود المباشرة المرتبطة بعدم الأمان تشكل الوسائل الرئيسية" التى وجدها رأس المال للرد على مشكلة يصفونها "بالجديدة"، وهى البحث عن حشد المعرفة والمشاركة الذاتية للموظفين الذين يحملون المعرفة الجماعية. كما يضيفون: تشكل الأشكال المختلفة لعلاقات العمل غير المستقرة هى أيضًا وقبل كل شىء أداة يحاول رأس المال من خلالها فرض (والتمتع مجانًا) انخراط / إخضاع جميع الموظفين، دون الاعتراف بهم ودون دفع الرواتب المناسبة مقابل وقت العمل غير المدمج وغير القابل للقياس بموجب عقد العمل الرسمى.[1]" لا يتمثل الخطأ إذًا فى تجاهل هذه الأساليب وأشكال العمالة، ولكن فى اعتبار أنها "خارجية عن الإنتاج"، بينما هى على العكس من ذلك، أنماط لخضوع العمل الفكرى لرأس المال وتنبع هذه الأنماط بالكامل من الأشكال المعاصرة لعملية زيادة رأس المال.

وبالتحديد لأن رأس المال فى حاجة على نحو متزايد إلى استخراج القيمة من الموارد الفكرية والعقلية، فإنه يقوم بنشر أساليب تحكم "نفسية" أكثر فأكثر، وتقوم هذه الأساليب بجعل الموظف يتحمل مسئولية "الأهداف" التى يجب الوصول إليها بالكامل. إن العمل، وخاصة الفكرى، ليس "حرا"، بل على العكس تقوم ضغوطات السوق ووسائل السلطة بتقييده بشكل متزايد، وتقيس هذه الضغوطات والوسائل إنتاجيته باستخدام طرق تقييم متنوعة. لا تبقى الشركات سلبية فى انتظار سقوط العائد المعرفى فى محافظها، فهى تسعى إلى تقنين المعرفة العامة **vernacular Knowledge**، واستغلال المعرفة المنتشرة،

(1) Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, " Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 45-46

وخاصةً إعادة تشكيل المعرفة واللغة، وتقوم بكل هذا بالتوازى مع تنظيم وتوجيه "التعاون - المنافسة" بين الموظفين لتحقيق أقصى قدر من الإنتاجية.

يحتوى هذا المنطق التناظرى على خطئين. يكمن الأول فى الاعتقاد بأنه يتم إنتاج طريقة التفكير المنتشرة الموجودة خارج المؤسسات بعيدًا عن نطاق العمل وتأثير الرأسمالية ، وبالرغم من أن هذا قد لا يكون واضحًا فإن الأنظمة التعليمية أصبحت تتأثر بشكل متزايد بمنطق السوق[1] ، ناهيك عن الحديث عن الجهاز القوى المنتج للإلهاء والترفيه الشامل الذى يساهم فى تشكيل الذاتية النيوليبرالية. ننسى أنه إذا كان رأس المال يعتمد أكثر فأكثر على المعرفة ، فإن المعرفة نفسها تتحول إلى معلومات قابلة للتحلل فى وحدات قابلة للتداول، ومن ثم تصبح جزءًا من عملية تثمين رأس المال ، لتصبح أحد العناصر الأساسية "لرأس المال البشرى" ، أى بُعد أساسى للذاتية الرأسمالية. وبعبارة أخرى ، ليست المعرفة فقط من تتحول بل اللغة أيضًا، ويمكننا تكوين فكرة عن هذا الأمر عن طريق التعرف على الأعمال الكثيرة "التشغيلية" للإدارة والتسويق والتمويل.

كما يكمن الخطأ أيضًا فى الفكرة التى تقول: إنه ليس لرأس المال أى وظيفة حيوية أو هيكلية فى "توظيف" موظفى المعرفة وفى "تعزيز" المعرفة. إن ما يحدث فى الواقع عكس ذلك تمامًا. فى الواقع ، يتم الخلط بين الأساليب الجديدة لخضوع العمل الفكرى وبين "الاستقلالية" المتزايدة للعمل ، كما لو أصبح رأس المال ماليا بالكامل وكما لو أصبح الاختصاص الرئيسى للإدارة

(1) *Cf.* Christian LAVAL, Francis VERGNE, Pierre CLEMENT et Guy DREUX, *La Nouvelle Ecole capitaliste*, La Découverte, Paris, 2011.

يتألف من "ممارسة الوظائف المالية ووظائف المضاربة" فى حين "أن وظائف تنظيم الإنتاج الحقيقية ستصبح مكرسة للموظفين أكثر فأكثر"[١]. على عكس هذا النوع من التحليل، بينت سوسيولوجيا العمل فى العقود الأخيرة كيف أن حقل ووزن ووسائل التقسيم الهرمى قد تغيرت، وأن اتجاهات الشركات الباحثة عن الإخضاع "الداخلى" أصبحت مبنية أكثر على "الحافز" والاندماج مع أهداف الشركة، وهو ما نطلق عليه الخضوع الذاتى للعمل تحت رأس المال، ويختلف عن مفهوم الخضوع عند ماركس. إذا كان "الخضوع الرسمى" يتلازم مع القيمة المطلقة المستمدة من تطويل ساعات العمل فى اليوم، فإن "الخضوع الحقيقى" يتلازم مع القيمة المطلقة المستمدة من زيادة الإنتاجية. أما الخضوع الشخصى للعمل تحت رأس المال فيتلازم مع القيمة المطلقة المستمدة عن طريق نمط خاص من تحديد الذات نطلق عليه "**Ultrasubjectivation**" ومبدؤه هو الاستيعاب اللامحدود لرأس المال والخضوع بشكل جوهرى أكثر للأمر "بالزيادة". وهو ما ينتج عنه تخطى حدود قواعد العمل وخاصةً الحدود القانونية لأوقات العمل.

كما بينه المهوب محود ودومينيك بليهون **El Mouhoub Mouhoud**[٢] **and Dominique Plihon**، لم يختف تقسيم العمل التايلورى من أنظمة الإنتاج والشركات "المعرفية". العمل الفكرى من تصميم وتطوير المنتجات والأساليب، والنشاط فى مجال التصميم، والتسويق والإدارة والتصنيع، هى

(1) Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, " Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ", *loc. cit.*, p. 47

(2) El Mouhoub MOUHOUD et Dominique PLIHON, *Le Savoir et la Finance, Liaisons dangereuses au cœur du capitalisme contemporain,* La Découverte, Paris, 2009

أشياء بعيدة جدا عن التطابق مع هذه الرؤية المثالية والنرجسية "للعامل-الفنان-المخترع" المستقل بشكل متزايد عن رأس المال الثابت. أما بالنسبة لمجال البحث العلمى والنشر والتعليم، لا نستطيع أن نتبين ما الذى يدفعنا للتفكير فى أن "وظائف الإنتاج أصبحت مكرسة بشكل متزايد للموظفين"، فى الوقت الذى توضع فيه الطرق الكميّة للنتائج والأوقات، أو أشكال جديدة لإدارة الإجراءات، أو حيث يتم وضع وصفات بيروقراطية لأهداف النشاط و"العمليات" فى كل مكان. على عكس الفرضية الأساسية لنظار العمل غير المادى، فإن علاقات العمل لا تنقطع بسبب دمج المعرفة فى الأفراد ؛ بل إنها تقل وتزيد من خلال إدخال الأجهزة التى تستهدف ذاتية العمال. يتم الحد من جميع الأشياء حتى يتم العثور على الموظفين المشكلين للعامل الجماعى للفكر العام. يتمثل أثر تقنيات السلطة المتخذة فى حكم الأفراد على أنهم رؤوس أموال فردية يجب عليها الدخول فى علاقة مختلطة من المنافسة والتعاون – "التعاونافسة **coopetition**" – كما نقول فى الإدارة اليوم – و إنتاج أقصى أداء اقتصادى. لا تعد هذه التقنيات حيادية ولا تأتى لتسرق ما كان يمكن إنتاجه فى إنتاج كامل للمشاع، ولكنها تنطلق من منطق التعزيز الذاتى لرأس المال.

برودون: المشاع كقوة اجتماعية عفوية

يمكن أن نظن أن مفهوم المشاع على أنه الإنتاج الملازم للعمل غير المادى هى فكرة جديدة طالما يبدو أنها تعتمد على أشكال النشاط والتكنولوجيا الأكثر معاصرةً. إنها فى الحقيقة خليط غريب بين مفهومين كبيرين عن دينامية التاريخ، ألا وهما مفاهيم برودون وماركس. لقد تم تناسى الأولى على الرغم من

الأبحاث الحديثة فى حين أن التوابع النظرية والسياسية للثانية اكتسبت الحجم الذى نعرفه. يجب علينا إذًا من أجل دراستنا للعلاقة بين رأس المال والمشاع، العودة إلى الخلاف التاريخى بين الرجلين.

قلنا فى مقدمة هذا الفصل إن نموذج برودون هو نموذج القوة الاجتماعية العفوية للمشاع، أما نموذج ماركس فهو ذلك الذى ينبع من إنتاج رأس المال التاريخى للمشاع. قام برودون بتطوير مبدأ تحليلى للاستغلال، وهو نفس مبدأ إعادة التنظيم الاجتماعى. يطلق عليه "القوة الجماعية" **collective force** ليدل على أنه يختلف عن القوى الفردية. هذه القوة الجماعية هى مصدر "الصفقة"، المصطلح الذى يدل على استغلال المالك لعمل الآخر عند برودون. إن مبدأ "القوة الجماعية" الذى يقدمه على أنه اكتشافه الأكبر، هو أيضًا أحد الحجج ضد الشيوعية، أو على الأقل ضد نوع من الشيوعية مبنى على مثالية مجتمع السلع المشتركة. أراد برودون فتح طريق ثالث بين "نظام الملاك" و"نظام الجماعة"، الاسم الذى أعطاه لشيوعية عصره[١]. فى عام ١٨٤٨، قام برودون فى كتابه حلول المشكلة الاجتماعية **Solution of the Social Problem**، بتقديم مصطلحاته بكل وضوح: "سأؤسس عالمًا بين الملكية والمجتمع"[٢]. فالملكية مثل المجتمع، ورأس المال مثل الشيوعية، يرتكزون على استغلال القوة الجماعية. ولكن أيضًا، من حيث ذكاء المجتمع، تعانى الفردية والجماعية من القصور بشكل متساو فى فهم طبيعتها. سواء كان استبداد الدولة أو الفرد، فإن "الحلول" الشيوعية والفردية تؤدى إلى تدمير الحياة الاجتماعية. تسود

(١) الفصل الثانى

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *La Solution du problème social*, Lacroix, Paris, 1868, p. 131

الوحدة، سواء كانت الدولة فى الشيوعية أو الفرد وفقًا للفردية الملكية، فى كل مرة على تعددية الأفراد فى المجتمع كما تسود على التكوين الجمعى للفرد: "إن الرجل ليس برجل إلا من خلال المجتمع، والذى لا يدعمه إلا توازن وتناغم القوى التى تشكله"[1]. ماذا يوجد فى قاع المجتمع؟ قوة جوهرية تنبع من تعددية الكائنات الاجتماعية المتعددة فى حد ذاتها، لتصبح تشغيل القوة التى تنبع من الاتحاد كما هو والتى تفوق مجموع الوحدات الفردية.

وبهذا ترتكز سوسيولوجيا برودون على الاكتشاف الأولى لعدم إمكانية اختزال "القوة الجماعية" فى مجموع القوى الفردية. وتدين هذه السوسيولوجيا للاقتصاديين وفى مقدمتهم آدم سميث وتحليله الشهير لتصنيع المسامير[2]. ومن ثم يشير برودون فيما يخص تحليل سميث لتقسيم العمل إلى: "توجد هنا مشكلة التحول الاجتماعى بأكملها"[3]. ولكن وفقًا له، أخطأ سميث عندما جعل من تقسيم العمل المبدأ الأول. فهو لم ير أن "تجمع العديد من الرجال الذين يتيحون صناعتهم أمام الجميع" كان هو أساس زيادة الإنتاج. هذه القوة الجماعية التى تنشأ من "تجمع القوى" لا تخص فقط "العمال الموجودين فى الخدمة"، أى الذين ينتجون معًا فى اللحظة ذاتها، فهى تخص أيضًا "جميع العمليات الناجحة ذات الهدف الواحد ولشىء متطابق"[4]. إن التجمع الذى ينشأ عنه هذه القوة الجماعية هو "سلسلة لا تنفصل توحد العمال: يساهم الجميع من

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?, Premier Mémoire, in Œuvres complètes,* vol IV, Marcel Rivière Paris, 1924, p. 310.

(2) *Cf.* Pierre-Joseph PROUDHON, *De la création de l'Ordre dans l'humanité, in Œuvres complètes,* vol. V, Marcel Rivière, Paris, 1926, p. 299 et *sq.*

(3) *Ibid.*, p. 300

(4) *Ibid.*, p. 318

أجل عمل فريد، ألا وهو الثروة الاجتماعية"[1]. إن هذه الثروة بالتحديد هى ما يسرقها المالك من العمال، وهى ما يجب على النظام الجديد أن يعيده للعمال.

فى رسالته الأولى عن الملكية فى ١٨٤٠، تقدم برودون بهذا: "دفع الرأسمالى - إذا جاز لنا القول - الأجر اليومى للعمال، أو لنكن أكثر دقة، يجب القول: إن الرأسمالى يدفع أضعاف ما يدفعه فى اليوم الواحد لأنه يُشَّغل العمال يوميًا، وهو أمر مختلف تمامًا. لأن هذه القوة الهائلة التى تنتج عن اتحاد وتناسق العمال، وتنتج عن تقارب وتزامن مجهودهم، لم يقم بدفعها أبدًا. قام مئتان من الجنود بتثبيت قاعدة مسلة الأقصر فى مكانها فى بضع ساعات، هل يمكننا افتراض أن رجلاً واحدًا فى مئتى يوم يستطيع أن يقوم بهذا العمل وحده؟ ومع ذلك، بالنسبة للرأس مالى، فإن مجموع الأجور هو نفسه. حسنًا، زراعة صحراء، أو بناء منزل، أو تشغيل مصنع، هم المسلة التى يجب رفعها، والجبل الذى يجب نقله. إن أصغر ثروة، وأضعف مؤسسة، والإعداد للتدريب على الصناعة الأقل تكلفة، يتطلبون سباقًا من الأعمال والمواهب المتنوعة، لا يكفى رجل واحد للقيام بها"[2].

تأتى هذه القوة الجماعية من "سباق" العديد من الأفراد ذوى المواهب والوظائف المختلفة، يمكن إنتاج هذه القوة وفقًا لعدة ترتيبات ممكنة. إذا كان آدم سميث قد اتبع البعض الآخرين وقاموا بتسليط الضوء على أثر تقسيم العمل وتنسيق المهام، فالقوة الجماعية تأتى أيضًا من تجميع القوى الفردية بشكل متزامن للقيام بنفس المهمة، مثلما جاء فى مثال مسلة الأقصر. بلا شك تعتمد

(1) *Ibid.*, p. 318

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?, op. cit.*, p. 215

القوة الجماعية على عدد من الأذرع أو العقول، ولكنها تأتى خاصةً من العلاقات بين القوى الفردية وتنوع الوظائف المرتبطة وتناسق العلاقات بين الأفراد. ومن ثم يوجد العديد من الطرق للحديث عن المبدأ الجماعى فى الاقتصاد. فى كتابه المقدرة السياسية للطبقة العاملة **Political Capacity of the Working Classes**، يميز برودون من بين "القوى الاقتصادية"، وتقسيم العمل، والآلة، والمنافسة، والجمعية، واتحاد القوى المتزامنة التى ليس لديها سوى طريقة واحدة: "إنى أطلق مصطلح القوى الاقتصادية على العديد من صيغ العمل التى تؤثر على زيادة قوة العمل بشكل أكثر مما كانت لتكون عليه إذا تُركت بالكامل لحرية الأفراد"[1]. بلا شك نرى جيدًا مبدأ إدانة الملكية: فهى الأداة القانونية للتملك الخاص لثمار العمل المشترك. يتعادى الملكية القوة الجماعية، أو على الأقل إلى حد ما، بما أنه يوجد بعض الحرفيين والفلاحين ذوى الملكية الخاصة والذين لا يسرقون نتاج القوى الجماعية ولكن على العكس، يستطيعون إنتاج قوة جماعية من خلال التبادل ولكن أيضًا من خلال المنافسة. من هنا نرى أنه لا تأتى جميع الأملاك من السرقة، ولكن فقط من تسمح بانتظار عائد دون عمل، لأنها حق لا يعتمد على عمله الخاص، وفقًا لمبدأ لوك **Locke** ولكن كحق لتملك عمل الآخرين.

يقوم برودون بمد هذا المبدأ الأساسى للإنتاج ليشمل الحياة الاجتماعية والعمل السياسى ككل. يمثل التحليل الاقتصادى مفتاح المجتمع من حيث إنه

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *La Capacité politique des classes ouvrières*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Marcel Rivière, Paris, 1923, p. 185. Pour le recensement des " forces économiques ", *cf. ibid*, p. 185 et *Les Confessions d'un révolutionnaire*, *Œuvres complètes*, vol. VII, Marcel Rivière, Paris, 1927, p. 217

يبين أن الجمع بين القوى الفردية التى تنتج تأثيرًا أكبر هو سر جميع الأنشطة البشرية. وفقًا لبرودون، إن الرابط الاجتماعى كما هو يعد مصدر جميع الثروات، ويوجد فى قلب الإنتاجية الاقتصادية والخصوبة الفكرية والروحية. وكما أشار بيير آنصار **Pierre Ansart**، "أما فيما يخص مفهوم القوة التقنية أو المادية، يقوم برودون بتبديلها بالعلاقات الاجتماعية كأساس للقوة الجماعية"[١]. الكائن الاجتماعى هو القوة. هذا هو قلب الأنطولوجيا عنده وأساس علم الاجتماع بالنسبة له. جميع أشكال العلاقة الاجتماعية لها أثر توليد آليات تضاعف من القوة الفردية. هناك قوة فعالة ومبدعة للمجموعة فى حد ذاتها ، والتى تأتى من واقع أن كل عمل وكل إنتاج ما هو إلا عمل مشترك **coaction** وإنتاج مشترك **coproduction**، وتعد ورشة العمل مثالاً واحدًا فقط. بمجرد تجميع الأفراد لقواهم، توجد القوة الجماعية: "إن ما ينتج عن هذه القوى المجتمعة، والتى لا يجب الخلط بينها وبين مجموع القوى، يُكَوِّن قوة المجموعة"[٢].

إذا كانت القوة الجماعية ملازمة للرابط الاجتماعى، فإن العلاقات الاجتماعية تختلف: من جهة علاقات التعاون المتزامنة أو الناجحة فى الإنتاج، ومن جهة أخرى علاقات الاستبدال بين المنتجين المستقلين. فى ورشة العمل، يسود تعاون القوى المتزامنة، وفى المجتمع، تقسيم العمل بين المنتجين المتخصصين. فى الحالتين، نوع خاص من تجميع العمل يولد أثر منتج لما يترجم فى فائض للثروات بالمقارنة بالجمع البسيط للقوى الفردية. وبهذا نرى منطق برودون. إن التوليد النموذجى للقوة الجماعية هو التجميع المتزامن

(1) Pierre ANSART, *Marx et l'Anarchisme, op. cit.*, p. 157

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans* l'Eglise, *op. cit.*, tome II, p. 693.

للقوى. يقوم الجميع فى نفس الوقت بتنفيذ المهمة ذاتها التى لا يمكن القيام بها من خلال تتابع القوى الفردية فى تنفيذها. يقوم برودون بتقريب أثر هذا التجميع - "سباق القوى" - من تقسيم العمل فى ورشة العمل، الذى يعد أيضًا أثر تنظيم العمل ولكن من نوع آخر، ويتكون من ضمان اتساق سلسلة العمليات المتتالية المراد تنفيذها. فى النهاية، يقوم بمد هذا التحليل ليشمل التقسيم الاجتماعى للعمل بين الوظائف المختلفة وعمليات التبادل التى تقوم على نطاق المجتمع. ومن ثم يمكننا النظر إلى المجتمع على أنه مكان العمل المشترك للأفراد من خلال علاقات التبادل. وكل ما يسهل هذا التبادل يزيد من القوة الجماعية.

هذه القوة الجماعية لا تأتى نتيجة لاختيار ما، ولا تعبر عن المنطق الفردى للأشخاص المعنيين، كما أنها ليست أيضًا نتيجة لسلطة خارجية. لا الفرد ولا الدولة هم السبب ؛ إنه المجتمع نفسه الذى يمتلك ديناميته الخاصة ويثير هذه التأثيرات الإنتاجية. كما يرفض برودون بنفس القدر الإسمانية (المذهب الاسمى - مذهب فلسفى) الفردية التى تنكر الواقع الخاص للمجتمع والواقعية التى تقوم بمعارضة الفرد ضد كل ما يعد كيانًا منفصلاً. يتكون المجتمع من علاقات لا يمكن اختزالها فى عناصرها أو حلها فى كيان منفصل.

هذا الواقع الفريد من نوعه للقوة الجماعية ليس فقط اقتصاديا ولكن اجتماعيا أيضًا. ويحمل هذا الأمر جانبين. يتم إنتاج المجتمع كما أنه يقوم بالإنتاج، وينبع هذا من الأنشطة الشاقة: "إن العمل هو القوة البلاستيكية للمجتمع"، هو من يقوم بتشكيل المجتمع وتحديد حركته. العامل الجماعى هو من يصوغ المجتمع. ولكن أيضًا التشكيل الاجتماعى للأنشطة والوظائف هو من يسمح بالتحقيق الملموس "للثروة الاجتماعية". ولكن هذا لا ينبع فقط من حقيقة أن هناك مجموعة من العمال دائمًا ما تقوم بتنفيذ العملية الإنتاجية أو

لأن الإنتاج يفترض تقسيم العمل، ولكن قبل كل شيء، أن كل عمل، ولو بدا فرديا، فهو في الحقيقة اجتماعي وجماعي. ويتساءل برودون ما إذا كانت هناك قوة فردية بحتة، من ثم عكس المخاوف المباشرة التي لدينا حول العلاقة بين القوى الفردية والقوى الجماعية: "ما إن يعمل الإنسان، يصبح المجتمع داخله [...] في مجتمع العمال، [...] لا يوجد عمال، يوجد عامل، واحد، يتنوع إلى ما لا نهاية"[1].

الفرد في المجتمع هو "رجل جماعي"، صاحب شأن في مجتمع العمل وهو مدين قبل أن يكون مبدعًا. القوة التي نطلق عليها القوة الفردية هي في الأصل قوة جماعية من واقع الجمع بين جميع المكونات المتعددة داخل كل فرد والتي حصل عليها الفرد من التعليم والتنشئة الاجتماعية المستمرين: "أليست التأثير الناتج عن تعدد المصادر والعوامل؟ نحن نخطئ عندما نعتقد أن الفرد ذرة، وأنه مصدر الثروة، وبموجب هذا، يعود إليه الفضل في امتلاكه لبعض المواهب: " كما أن إنشاء كل أداة إنتاج هو نتيجة لقوة جماعية، كذلك فإن الموهبة والعلم لدى الإنسان هم نتاج الذكاء العام وعلم عام يتراكم ببطء من خلال عدد كبير من المعلمين وبمساعدة عدد كبير من الصناعات الصغيرة"[2]. هل يجب علينا التأكيد على أن فكرة برودون حول "رأس المال البشري" لا علاقة لها بالنظريات النيوليبرالية التي ترتكز على مفهوم مماثل؟ إنها تختلف عنهم جذريا من حيث إنه لا يمكن النظر لرأس المال هذا على أنه ملكية شخصية تعطى

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *Carnets,* 11 mars 1846, t. 2, Marcel Rivière, Paris, 1960-1974, p. 39 ; cité par Pierre ANSART, *Proudhon, Textes et débats,* Livre de poche, Paris, 1984, p. 254.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit.,* p. 235-236

حق الحصول على عائد فى المقابل: "إن الموهبة هى شيء يخلقه المجتمع، أكثر منها هبة من الطبيعة، هى رأس مال متراكم، يكون الحاصل عليه ليس إلا من يقوم بإيداعه. بدون المجتمع وبدون التعليم الذى يعطيه ومساعدته القوية ، يبقى الأجمل فى الطبيعة أقل من القدرات المتواضعة[1]. وهذا هو أساس حجة برودون ضد أطروحات "القدرات" وعدم المساواة لدى مناصرى القديس سيمون ومناصرى شارل فورييه **Saint-Simon and Charles Fourier**.

يبدأ علم الاجتماع الكامل والحقيقى من هذا الاكتشاف عن القوى الجماعية التى تمثل هدفًا لمجموعة الملاك ولاستلاب الدولة[2]. فبدلًا من أن يكون ثمار الترتيب بين المنتجين أو المتبادلين فى أيدى المشتركين فى التعاون المباشر أو التبادل ، جاءت قوى خارجية لتحتكر فائض الثروة الاجتماعية التى تنتجها العلاقات الاجتماعية لمصلحتها الخاصة، سواء كانت ناتجة عن تعاون أو تبادل. إن جميع القوى الجماعية، وهى ثمار علاقات الإنتاج والتبادل، تغترب عن الملكية الخاصة وملكية الدولة. بدأ برودون بتحليل استغلال الملكية للعمالة واستكمل تحليله بنقد الاغتراب عن الدولة. إن استغلال الإنسان للإنسان وحكومة الإنسان للإنسان هم جزء من منطق الاستغلال والسرقة. فى كتابه الشهير الذى أصدره فى عام ١٨٤٠ "ماهى الملكية" **What is property**، يقوم برودون بتوضيح أن هذه القوة الجماعية هى بالتحديد مادة وهدف للاستغلال. يوجه برودون هذه الكلمات إلى الملاك: "عندما تدفعون أجر جميع القوى الفردية، فإنكم لا تدفعون مقابل للقوة الجماعية ؛ ومن ثم

---

(1) *Ibid.*, p. 278.

(2) Voir le commentaire de Pierre Ansart in *Marx et l'Anarchisme, op. cit.*, p. 152 et *sq.*

تظل حقا للملكية الجماعية التى لم تدفعوا مقابل لها ولكن تتمتعون بها بشكل ظالم"[١]. إن هذه القوة الجماعية هى ما يشكل مضمون الربح أو "الصفقة"، مثلما يطلق عليها برودون. يمارس الرأسماليون التملك المجانى للقوى الجماعية. إن نظرية برودون عن الاستغلال بسيطة: إن الأجر فردى ويتناسب مع الحفاظ على العامل، بما يرضى احتياجاته الأساسية ، ويتشكل الربح من اغتصاب ثمرة هذه القوة الجماعية. يقول برودون: إن رأس المال هو من ثم "العمل المتراكم، الملموس والمعزز[٢]" الذى تسمح الملكية الشخصية بامتصاصه. حتى يلخص ما وضحه، يشرح برودون أن: القوة الجماعية لمئة عامل أكبر بشكل لا يمكن قياسه بالقوة الناتجة عن مئة أضعاف العامل الواحد ولا يتم دفع أجر هذه القوة لمئة عامل ؛ ومن ثم [...] يوجد اليوم خطأ فى الحساب بين العمال وأصحاب العمل"[٣].

يخضع الاغتراب السياسى للمجتمع عن الدولة للمنطق ذاته. تسود الآلية ذاتها فى ظواهر الهيمنة السياسية والاستغلال الاقتصادى: اغتراب القوة الجماعية. يوضح برودون أن الواقع التاريخى هو امتلاك الدولة لما ينتج عن القوة الاجتماعية[٤]. يستأثر شخص ما أو طبقة بقوة المجتمع، ويقومون بالاستيلاء على القوة الجماعية لشعب أصبح غير قادر على أن يحكم نفسه. إن الدولة مخادعة. قوتها الحقيقية تأتى من سباق القوى المجمعة فى المجتمع.

---

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit.*, p. 217

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *De la création de l'ordre dans l'humanité, op. cit.*, p. 312

(3) *Ibid.*, p. 302

(4) Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, t. II, *op. cit.*, p. 706.

لماذا يوجد إذًا خضوعا للدولة واحترما للملكية؟ لا يتعلق الأمر بالانحراف، بل يوجد منطق وراء الاستعباد، هناك حقيقة ما فى الموافقة على الاستغلال. تعود هذه الموافقة على السلطة إلى الاعتقاد أن حركة كل شخص يجب أن تدمج فى القوة الجماعية، التى يجسدها ويمثلها شكل هذه القوة الاجتماعية. بدون الآخرين، نحن لسنا بشىء يذكر، وكما أنه يجب علينا أن ندمج فى مجموعة من أجل إنتاج هذه القوة الجماعية، يجب علينا الخضوع للسلطة التى تمثل هذه القوة الجماعية، سواء كان المالك أو الدولة. ومن ثم يكتب برودون: " فى الواقع، لا يتبع العمال والمواطنون المستغل أو المستبد: الإغواء والترهيب يشاركان بشكل خفيف فى إخضاعهم. إن السلطة الاجتماعية هى ما يأخذون فى الاعتبار، سلطة مُعَرفة بشكل سيئ فى أفكارهم، ولكنهم لا يتخيلون أنهم قادرون على النجاة خارجها، السلطة التى يحتاجون إلى موافقتها بغض النظر عن مبدئها، ويرتعدون من فكرة الثورة عليها[1]". تصبح مهاجمة المالك الرأسمالى تعنى القضاء على القوة الإنتاجية فى حد ذاتها ومهاجمة الدولة تعنى القضاء على المجتمع فى حد ذاته. وهذا يعنى فى الحالتين مهاجمة القوة الاجتماعية فى حد ذاتها، أى القدرة على التجمع فى إطار هذين الشكلين، التعاون والتبادل. ومن ثم يعنى هذا مهاجمة الذات ككيان اجتماعى.

يعود الاستيلاء أو السرقة الذى تمارسه السلطة السياسية إلى ما إذا كانت القوة الاجتماعية تأتى من العلاقة بين مجموعات العمال وأعضاء المجتمع، لذا وجب على القانون أن ينظم هذه العلاقة[2]. إن هذا الدور القانونى الذى

---

(1) *Ibid.*, p. 708

(٢) الفصل التاسع يوضح مفهوم برودون عن القانون.

لا يمكن الاستغناء عنه هو ما يعطى القوة لسطلة الاستيلاء، إنه بفضل هذه الوظيفة القضائية لقوانين التبادل والتعامل، تستطيع الدول والرأسماليون البقاء. العدالة، كلمة أساسية فى تحليل برودون، إنها التنظيم أو بمعنى أصح، التنظيم الذاتى للعلاقات الاجتماعية، وبدونها لن يوجد أى نشاط مشترك ولا إنتاجية اجتماعية، إنها الوظيفة التى استولى عليها مجموعة من المشرعين بمساعدة من الملاك حتى "يبرروا" بشكل قانونى الاستيلاء الظالم الذى يقومون به. لن تصبح العدالة الحقيقية أبدًا القانون الذى يصدره المشرع الحاكم، لا يمكن أن تأتى سوى من جميع الطرق الملموسة والمتعددة لتنظيم التوازن بين الأطراف، وتثبيت العلاقات بالعقود، وضمان المساواة فى التبادل وفقًا "للقيمة الحقيقية" للسلع والخدمات. العدالة شيء جوهرى فى النشاط الاقتصادى والاجتماعى، القانون الاقتصادى أو الاجتماعى هو بالأخص طريقة وضع أشكال العلاقات بين الأفراد. إنه من خلال التظاهر بإعطاء "قوة القانون" لهذا الحق، استطاعت سلطة المشرع أن تفرض نفسها كسلطة تفوق الأفراد. هذا هو مبدأ رفضه المزدوج للفردية وللشيوعية.

إن هذا يقود برودون إلى النقد الممنهج للشيوعية، ويقوم ماركس بمناقشته كلمة كلمة فى كتابه مخطوطات باريس لعام ١٨٤٤ **The Paris Manuscripts**. ترى الشيوعية فى ملكية الدولة موضعًا للاستغلال الاقتصادى نتيجة للملكية الخاصة لرأس المال. ولكن، إذا كانت الملكية الشيوعية ما هى إلا تغيير للمالك، فهى ليست بأى حال من الأحوال تغيير فى العلاقة بين العمال وما ينتجون. وبدلاً من رؤية الحل فى التجمع المنظم للقوى المختلفة والمتعددة، ينصب الشيوعيون المجتمع الذى يملك رأس المال الجماعى على أنه المصدر الوحيد للثروة، بطريقة تماثل فكر الليبراليين الذين يعتقدون أن الثروة تأتى من الفرد

الواحد، وفقًا لاعتقادهم فى "الفرضية الفردية". ولكن مثلما يوضحه ماركس ومن قبله برودون، إنها أيضًا الملكية التى تجعلها فوق النشاط الحر فى هذا النوع من الشيوعية. يعبر برودون عن هذا المعنى: "المجتمع هو الملكية"[1]. ثم يكتب لاحقًا: "شيء غريب! إن المجتمع الممنهج، الذى هو انعكاس لإنكار الملكية، يُنظر إليه تحت التأثير المباشر للتحامل على الممتلكات، وتتواجد الملكية دائمًا وراء نظريات الشيوعيين"[2]. فى الواقع، يتم دفع الاغتراب فى الشيوعية إلى ما هو أبعد، لأن المجتمع لا يملك فقط الأدوات والمنتجات، بل أيضًا الأفراد. المجتمع، هو قمة الملكية بما أن كل شيء يعود لملكية المجتمع كشخص معنوى.

يظل الشيوعيون والاشتراكيون متعلقين بصيغة الملكية المجتمعية لأنهم ضحايا الوهم الذى يجعل من الدولة أو رأس المال مصادر للثروة. فى كتابه تناقضات النظام الاقتصادى **The System of Economic Contradictions**، يأخذ برودون على الاشتراكيين الذين يريدون الاستيلاء على رأس المال والدولة دون إدراك أنهم أجهزة مشتقة من وظائف أساسية: "دائمًا ما كان رأس المال والسلطة، أجهزة ثانوية فى المجتمع، الرب الذى يعبده الاشتراكيون؛ إذا لم يوجد رأس المال والسلطة لاخترعوهم. من خلال اهتمامها بالسلطة ورأس المال، لم تعرف الاشتراكية تمامًا معنى احتجاجاتها الخاصة[3]". الواقع أن

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère,* in *Œuvres complètes,* vol. I (2), Marcel Rivière, 1923, Paris, p. 301.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit.,* p. 326

(3) Pierre-Joseph PROUDHON, *Systèmes des contradictions économiques ou* Philosophie *de la misère, op.cit.,* I (1), p. 284.

الشيوعيين والاشتراكيين عالقون فى علاقة تناظرية: يقومون بمعارضة الملكية الفردية ضد الملكية المجتمعية، التى هى ملكية الأشخاص المالكين للمجتمع. إن ما يطلقون عليه "التحرر" **emancipation** هو فى الواقع قمع سياسى مطلق وشكل جديد من الاستغلال. يعتبر الشيوعيون القوة الجماعية شيئًا ملموسًا ويجعلونها من صلاحيات الدولة ، كما لو كانت الدولة أصل هذه القوة. ولكن هذا لأنهم يعتقدون أن السلطة والقوة يأتيان من المركز ومن أعلى وليس من نشاط الأفراد. لا يوجد هنا سوى صورة نموذجية عن الدولة المنظمة التى تعمم الشرطة والتى لا تأخذ من الدولة سوى جانبها الرجعى فقط، ألا وهو جانب القمع والإكراه فقط. وفقًا لبرودون، فهذا مسار مختلف تمامًا، عن القانون الاقتصادى، والديمقراطية الصناعية، وعن الفيدرالية الشيوعية، وهو مسار مهجور إن لم يكن من الجانب العملى فعلى الأقل من جانب التفكير، ويجب علينا إعادة التفكير فيه[1].

ماركس: إنتاج رأس المال التاريخى للمشاع

يخمن برودون العلاقة الوثيقة بين القوة الجماعية والقانون، ويتوقع من هنا، كما سنراه لاحقًا، العلاقة بين المشاع والمؤسسات. ولكن يظل القانون وفقًا له خارج القوة الجماعية ويأتى بعدها، فهو هنا الاعتراف بالرابط الاجتماعى الذى يسبقه. فى كلمة واحدة، القوة الجماعية عفوية وحرة، ويسرق الملاك من القطاع الخاص أو الدولة ثمارها، بحيث تكون هذه الملكية الخاصة

(1)—*Cf. infra*, chapitre 9 et partie III, " Proposition politique 9 ".

أو العامة فى الأساس ذات عائد. فهى لا تنظم شيئًا ولا تخلق شيئًا، إنها سلبية بشكل جوهرى. كما أنها تلغى الطبيعة العفوية لما هو اجتماعى. يعارض التحليل الماركسى هذا المفهوم الذى يساوى الربح بالعائد ويجعل من هذا الأخير النموذج الذى يجب الرجوع إليه للتفكير فى جميع الأشكال الاجتماعية للاستغلال[1]. إن اختلاف الخلفيات هذا هو ما يجعل ماركس شديد العداوة ضد الفكر البرودونى منذ النصف الثانى للأعوام ١٨٤٠. على الرغم من هذا، يعود ماركس إلى العديد من فكر برودون حول القوة الجماعية، كما أنه استخرج العديد من الأبعاد المهمة منها.

منذ ١٨٤٢، بدأ ماركس فى القراءة بتقدير لكتاب برودون ما هى الملكية؟ وكتب لاحقًا فى العائلة المقدسة (عام ١٨٤٣): "إن كتاب برودون "ما هى الملكية" يمثل للاقتصاد الاجتماعى الحديث ذات الأهمية التى يمثلها كتاب سياس **Sieyès "What is the Third Estate"** للسياسة الحديثة". ثم يضيف ما هو أكثر من مجرد مدح: "كتابه هو البيان العلمى للبروليتاريا الفرنسية". نعرف أن الرجلين قد تبادلا العديد من الرسائل فى باريس عام ١٨٤٤، وأن ماركس قد حاول كثيرًا ولكن بدون جدوى شرح هيجيل لمحاوره. لم يذكر ماركس كثيرًا أن تكوين فكره قد تأثر دائمًا بما علمه برودون وأنه كان هناك فى هذا العصر خلفيات مشتركة لفكرهم. ولكنه قام بذكر ما يدين به لبرودون فى العائلة المقدسة فيما يخص فكرة إنكار الملكية من قِبل العمل الثورى للبروليتاريا. إذا كان ماركس يقوم كثيرًا بتحريف الأمور فى الاتجاه الخاص به، فإنه صحيح أن فكرة أن العمل سيدمر بشكل حتمى الملكية متواجدة فى مخطوطته الأولى

(1) Sur l'ensemble de ces points, voir Lorenzo COCCOLI, " Property is (still) theft ! ", *loc. cit.*

عن الملكية: كل عمل إنسانى ينتج حتميا عن القوة الجماعية، كل ملكية تصبح جماعية وغير مقسمة لنفس السبب: باستخدام مصطلحات محددة أكثر، العمل يدمر الملكية"[1]. هذه الحتمية ليست بعيدة كثيرًا عن مقولة ماركس الشهيرة التى ذكرناها أعلى التى تقو: إن " الإنتاج الرأسمالى يولد بنفسه طريقة تجاوزه الخاصة مع قدره الذى يكمن فى تغيير الطبيعة". لن نتعمق هنا فى الشجار بين الرجلين كما أننا لن نخوض فى العراك الذى أعلنه ماركس ضد مناصرى أفكار برودون بشكل عالمى[2]. بل بالأحرى نريد الإصرار على الطريقة التى قام بها ماركس باستخدام حدس برودون عن القوة الجماعية لصالحه وخاصةً فيما يخص التعاون.

على عكس نظريات الاقتصاد السياسى، فإن رأس المال ليس تلك الملكية الخاصة التى تولد ربحًا شخصيًا باستخدام السحر، بل يقوم بإنتاجه تعاون المنتجين. كما يكتب ماركس وإنجلز فى المانيفست عام ١٨٤٨: "رأس المال هو نتاج للعمل الجماعى ولا يتحرك إلا من خلال النشاط المشترك لعدد كبير من أعضاء المجتمع، أو حتى كنتيجة نهائية لجميع أعضاء المجتمع.

---

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit.*, p. 346

(2) إننا نعرف تبعات ما حدث. فى مايو 1845، اقترح ماركس على برودون أن يكون المراسل الفرنسى للشبكة الشيوعية للمعلومات. ولكن برودون رفض مما عمق من القطيعة. فى 1847، حرر ماركس نصًا معاديا جدا لبرودون، *Misère de la philosophie*. والذى يرد فيه على *Systèmes des Contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846). هذه بداية سلسلة طويلة من الأطروحات المعادية لبرودون ومعركة سياسية ستجد امتدادها فى النضال ضد باكونين Bakounine وأنصاره على النطاق العالمى. بعد أن عامله على أنه "اشتراكى الامبراطورية"، اعترف ماركس على الرغم من هذا فى نعيه بشجاعته الكبيرة، وخاصةً عندما واجه الجمعية الوطنية بغضب فى 31 يوليو 1848.

ومن ثم، رأس المال ليس قدرة شخصية بل قدرة اجتماعية"[١]. هذه "القدرة الاجتماعية"، ويجب علينا تذكر الصيغة التى استخدمها برودون عند استحضار هذا المصطلح، ليست عفوية، ويجب أن يتم تشكيلها بدقة من خلال قوة رأس المال ليتم تنفيذها على هذا النحو فى الإنتاج. يعطى الفصل السادس من الكتاب الأول عن رأس المال الذى يتحدث عن "التعاون" تحليلاً واضحًا عنها. باستعادة أفكار برودون، يلاحظ ماركس أن القوة الجماعية للأفراد المتعاونين دائمًا ما تفوق مجموع عمل الأفراد. إنها صفة خاصة بالإنسان فى كونه "حيوانًا اجتماعيًّا". قبل حتى الصناعات الكبيرة التى تمتاز بالتنظيم المخطط والمنطقى للعمل التعاونى، مجرد الاجتماع البسيط لعدد من العمال فى الورشة يؤدى إلى "الروح التنافسية" التى تزيد من الإنتاجية. ولكن عندما يأتى رأس المال لينظم التعاون فى "العامل العالمى" الملحق بالآلية ، فإنه يعطى كل ما فى استطاعته "لخلق قوة منتجة التى يجب أن تكون فى حد ذاتها قوة الكتلة"[٢]. سمح رأس المال بالقيام بخطوة تاريخية عندما سمح "للقوة المنتجة للعمل الاجتماعى" أن تصل إلى قوة لا مثيل لها: فى العمل المخطط له والمقترن بالآخرين، يتخلص العامل من حدوده الفردية ويطور القدرات الخاصة بنوعه"[٣].

تجد الطبيعة الإنسانية الاجتماعية فى التعاون الرأسمالى أحد الأشكال التاريخية الاستثنائية الأكثر تطورًا. هذا "العامل العالمى" هو "الحيوان الاجتماعى" الذى يقوم رأس المال بتخطيط وتنظيم عملية التنشئة الاجتماعية

(1) Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du Parti communiste*, in *Œuvres I, Economie*, *op. cit.*, p. 175-176

(2) Karl MARX, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 367

(3) *Ibid.*, p. 371

التى يمر بها. هذا الأخير يحتضن الطبيعة الاجتماعية للأنواع ويدفعها إلى الازدهار الأكمل. من خلال التركيز، يقوم "بتأليف" **socialize** جموع البروليتاريا المتزايدة: "ومن ثم فإن تركيز أعداد أكبر من وسائل الإنتاج فى أيدى رأسماليين معينين هو الشرط المادى لتعاون العمال بأجر، ويتوقف مدى التعاون، أو حجم الإنتاج، على حجم هذا التركيز"[١]. ولكن هذا التعاون يتطلب وجهة وقيادة ووسائل للمراقبة، المهام التى تشكل الوظائف الخاصة لرأس المال عندما يصبح العمل تعاونيًا، وظيفة ليست تقنية فقط ولكن مرتبطة بالعداوة بين "المستغل والمادة التى يستغلها"[٢]. إذا كان رأس المال هو ما يشكل وينظم التعاون، فهذا يعود إلى، وكما أوضحه برودون قبله، الاستفادة من ثمار هذه القوة الجماعية دون الحاجة إلى دفعها بشكل كامل: "يدفع الرأس مالى قيمة مائة قوة عمل مستقلة ولكنه لا يدفع مقابل قيمة المائة قوة عمل مجتمعة". عندما يجعلهم يتعاونون، فهى لم تعد مائة قوة عمل فردية، ولكن أصبحت قوى عمل توقفت عن الانتماء إلى بعضها البعض وأصبحت "مدمجة فى رأس المال"[٣]، بحيث تبدو دائمًا هذه القوة الجماعية التى ينظمها رأس المال للعمال على أنها أثر سلطة رأس المال، مثل القوة الاتكالية لرأس المال. تبدو القوة المنتجة للعمل الاجتماعى على أنها "قوة منتجة يمتلكها رأس المال بالطبيعة، كأنها قوته الإنتاجية الجوهرية"[٤].

---

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 373.

(3) *Ibid.*, p. 375

(4) *Ibid.* (*Cf.*, aussi Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858. Grundisse*, vol. 1, Editions Sociales, Paris, 1980, p. 545-547.)

هؤلاء العمال ليسوا أكثر من مكونات لعملية الإنتاج، عناصر لرأس المال تقوم بالتطوير الذاتى عن طريق إخضاع نفسها للقوة الحية للعمل: " كعمال متعاونين، وكأعضاء فى تنظيم يعمل بنشاط، لم يعد هؤلاء العمال سوى نمط خاص لوجود رأس المال. فالقوة الإنتاجية التى ينشرها العامل كعامل اجتماعى هى ومن ثم القوة الإنتاجية لرأس المال. تتطور القوة الإنتاجية الاجتماعية للعمل بدون مقابل، بمجرد وضع العمال تحت ظروف معينة، ورأس المال هو من يضعهم فى هذه الظروف"[1]. لا يقوم تقسيم العمل فى التصنيع وآلات الصناعة الكبيرة سوى بتعميق هذا الدمج للعمال فى رأس المال. فيصبح العامل أقل استقلالاً بالنسبة لرأس المال. لم تعد قوة العمل الفردية الخاصة به لا شىء، بل أصبحت مندمجة فى العامل العالمى.

يكشف تحليل ماركس ما لم يلاحظه برودون: أى إننا يمكن وصف التعاون على أنه أى شىء إلا أن يكون عفويا، وأنه من إنتاج رأس المال، وأن حجم التعاون يعتمد دائمًا على مقدار رأس المال فى أيدى الرأسماليين، ويُطَبق هذا على أبسط أشكال التعاون. ويتبع ذلك أنه لا يمكن تحليل الاستغلال على أنه سرقة ما كان موجود مسبقًا أو ما تم إنتاجه خارج العلاقة بين رأس المال والعمل، وهذا يعنى استيعاب بسيط لقوة جماعية مستقلة لأن هذه القوة الجماعية يتم تنظيمها فعليا بواسطة رأس المال وفقًا لاحتياجاته وتطورها. أى أن رأس المال هو ما يخلق التعاون المنظم، هو الذى ينتج أشكال تنظيم العمل التى من شأنها أن تزيد من معدل الاستغلال من خلال التعاون والميكنة.

(1) *Ibid.*

باختصار، إن ما يطلق عليه ماركس "سرقة عمل الآخرين" هو أكثر بكثير من مجرد سرقة: فهو يفترض إخضاع الضحية ودمجها في نظام تنظيم العمل.

"استوعب" ماركس تحليل برودون عن القوة الجماعية وقام بتحويله لدمجها في مفهومه الخاص عن الدينامية الخاصة بالرأسمالية. نجد لاحقًا هذا الاستيعاب-التحويل فيما يخص تاريخ السياسة الفرنسية. "يهضم" ماركس برودون كي يفهم الدينامية التاريخية الخاصة جدا التي ستجعل من كوميونات باريس نقيضًا للإمبراطورية. بالحديث عن البيروقراطية، عندما يقوم ماركس بمعارضة الدولة الطفيلية مع المجتمع النشط، فإنه أقرب ما يكون لبرودون[1]. تحقق مركزية الدولة هذه تمامًا نفس الوظيفة التي ينطوي عليها تركيز رأس المال في الإنتاج. من خلال إنكار المجتمع، تصبح الدولة، في سياق الثورات المتتالية، أكثر مركزية، وعزلة وتصبح خارجة عن المجتمع، إلى الذي، يكمل ماركس، يقوم فيه الضمير الثوري، من خلال إتقان السلطة التنفيذية وتركيزها، "بوضعها أمامه باعتبارها الهدف الوحيد لتركيز جميع قواه التدميرية ضدها"[2]. بعد مرور تسعة عشر عامًا، في كتيب ماركس "الحرب الأهلية في فرنسا" **The**

---

(1) بعض الأجزاء بها تشابه صادم مع أطروحات برودون. هكذا، في *18 Brumaire de Louis Bonaparte*، يقدم الدولة المركزية الفرنسية على أنها "جسد طفيلي مخيف يطوق جسد المجتمع الفرنسي مثل الشبكة". بشكل أبعد، لديه هذه الجملة حول مركزية الدولة: "كانت كل مصطلحة مشتركة تشرد فورًا بعيدًا عن المجتمع حتى تصبح معارضة له لكونها مصلحة عليا، عامة، ومنبثقة من النشاط المستقل لأعضاء المجتمع حتى تصبح هدف النشاط الحكومي."

Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl, op. cit.*, p. 273 et *sq.*

(2) Karl MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in *Œuvres IV, Politique I*, coll. " Pléiade ", Gallimard, Paris, 1994, p. 530.

في هذا الإطار يأخذ ماركس من شيكسبير الجملة الشهيرة: " Bien creusé, vieille taupe! ."

Civil War in France، عَرَّف ماركس "دستور الكوميونات" على أنه السمة الأصلية والافتتاحية للبلدية، مع فصلها تمامًا عن جذورها البرودونية. إن مجىء الشيوعية عند ماركس لا يمكن أن يحدث إلا من خلال حركة تاريخية تخلق له الشروط المناسبة. إن مشاع الاقتصاد ومشاع السياسة، واتحاد المنتجين الأحرار، والفيدرالية السياسية للبلديات، لا يمكن لهم الظهور إلا فى مجال الصراع الذى يخلقه رأس المال والدولة بأنفسهم بقدر مساهمتهم فى إنتاج القوى الجماعية المُقدرة لتدميرهم.

رأس المال المشترك والعامل المشترك

ذكرنا مسبقًا أن المفهوم الجدلى الذى يعارض به ماركس برودون به إشكالية. كيف نؤمن بأن الصناعة الآلية والميكانيكية الكبيرة يمكن أن تلد الفرد الكامل، المتنوع، القادر على تطوير كل مهاراته، وكيف نعتقد فى المقابل أن التنشئة الاجتماعية القسرية والتى يسيطر عليها العمال تقوم بالضرورة على اتحاد الأفراد الأحرار؟ كيف نعتقد أن رأس المال يخلق قواعد الخصومة بينه وبين العمال، ونعترف بأن النضالات العمالية، من أجل تقييد الاستغلال، تعبر عن رغبة ناشئة فى إعادة امتلاك ثمار العمل، وهو ما يمكننا ملاحظته على مدار تاريخ الحركة العمالية، ولكنه أصبح أكثر صعوبةً الآن، نظرًا للأشكال التى تتخذها الرأسمالية منذ منتصف القرن التاسع عشر، كيف نفكر أن تطور التعاون والآلية سيولد أخيرًا فردًا اجتماعيًا بالكامل قام بتطوير جميع مهاراته من واقع التقدم فى زيادة وقت فراغه[1].

---

(1) Karl MARX, *Grundrisse, op. cit.*, p. 286

إذا كان المشاع ، فى هيئة عمل اجتماعى، يجد فى "التطبيق الواعى للعلوم الطبيعية" فى الإنتاج شكله الأكثر تطورًا، كما يشرح ماركس فى الجرندريسه وفى الفصل السادس من رأس المال، فنحن نتعامل إذًا مع هذه الضرورة التاريخية التى تؤدى إلى "استغلال المستغلين". ما ينبثق عن النص الشهير **"The Fragment on Machines"** الوارد فى مخطوطات عام ١٨٥٧-١٨٥٨ ، والتى مثلها العمل الإيطالى **Italian workerism (opéraïsme)** كثيرًا ، هو الميل إلى التقليل التدريجى للعمل الاجتماعى أو المشترك، أى التعاون الإنتاجى، إلى وظيفة مراقبة وتنظيم "نظام آلى للآلية" لا يكون فيه العمال سوى بعض التروس الموهوبة بالفكر[1]، وهو اتجاه يسمح للعمال بتحرير أنفسهم بشكل كبير من العمل الفورى والتركيز على الازدهار. بما أنه فكر حاسم للتفكير فى مفهوم المشاع، فينبغى دراسته بتأن. هذا ليس مجرد نص تحضيرى لكتاب رأس المال، بل إنه نوع من اللحظات النظرية الفريدة فى مسار ماركس[2]. ثم يقوم بتقديم نظرة عن مستقبل بعض الاتجاهات القائمة بالفعل فى حاضر الرأسمالية: فى هذه الحالة، يميل رأس المال إلى تحريك العلم لمصلحته الخاصة والتأثير المتناقض لهذا التحريك على هيمنة رأس المال على العمال. نلاحظ منذ البداية أن هذا التوقع الماركسى يتناقض مع أطروحة هاردت ونيجرى حول استقلال المعرفة إلى درجة أن العلم لا يقيم، كما يشير إليه ماركس بوضوح، فى

---

(1) *Ibid.*, p. 652

(٢) فى ندوته المكرسة ل *Grundisse* (والتى نشرت فى *Marx au-delà de Marx, op. cit.*)، وضح أنطونيو نيجرى الصفة الخاصة لكتابات 1857-1858. دون التطرق للفكرة الرئيسية لهذه المحاضرة، التى وفقًا لها حقق ماركس قلبًا للموضوعية من خلال تقديم المدى التاريخى والنظرى للذاتية الثورية للبروليتاريا، تتفق مع نيجرى فى الحديث عن وجود نصوص أصلية جدًا وثقل كبير لفهم فكر ماركس.

وعى العامل، ولكنه "يتركز" فى رأس المال الثابت، الذى أصبح فى الواقع نظام مزيج من القوى المنتجة على حساب القوى العاملة المباشرة. فالعمل الحى يفقد استقلاله كله، و"ينحصر فى العجز": "إن حركة اللآلات تحدد وتنظم نشاط العامل من جميع الجوانب وليس العكس"(١). يحتكر رأس المال التفكير العلمى بالكامل.

إن العلم المدمج فى آليات الآلة هو ما يسمح بالهيمنة الكاملة لرأس المال على العمل: ""إن العلم الذى يُلزم أعضاء الآلة الجماد، بحكم بنائهم، بالتصرف وفقًا للطريقة المرغوبة، كإنسان آلى، لا وجود له فى وعى العامل، بل إنهم يؤثرون عليه من خلال الآلة كما لو كانوا قوة أجنبية، كقوة الآلة نفسها"(٢). يمكننا أن نعتقد بعد قراءة هذه السطور أن ماركس يصف آثار التايلورية التى تم تنفيذها بعد مرور نصف قرن. فى الواقع، إن هذا "النظام الأوتوماتيكى للآلة" هو استمرار الميل، الموجود بالفعل فى التصنيع، نحو عملية الفصل الجذرى للعامل من وسائل الإنتاج التى تهيمن عليه وتحوله إلى مجرد لحظة بسيطة فى مزيج من القوى الطبيعية: "أصبح اتجاه رأس المال هو إعطاء الطابع العلمى للإنتاج، وتم تقليل العمل الفورى إلى مجرد لحظة فى هذه العملية"(٣). من المؤكد أنه ليس العلم فى حد ذاته هو المسؤول الوحيد عن التقدم التكنولوجى؛ حيث إن نظام الماكينات هو جزء من الحركة التى يقوم من خلالها رأس المال بتطوير التقنيات والأجهزة التى تهدف إلى استخلاص قيمة أكبر. يظل ماركس وفيًّا لدروس سميث وبابيج **Babbage** عندما يقوم بوضع احتمالية نظام الآلات

(1) Karl MARX, *Grundrisse, op. cit.*, p. 653

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 655.

فى القابلية للتفكك-إعادة التشكيل للأعمال الفورية في التصنيع، ثم، وبطريقة أكثر منهجية، فى الصناعات الكبيرة. هذا هو تقسيم العمل والتعاون فى شكله الرأسمالى الذى يجعل من الممكن التحول إلى الآلات، التى تجمع فى نفس الوقت بين القوى الطبيعية والتعاون المخطط للآلات. يشرح ماركس أنه يبدو أن الرأسمالية تقوم لا محالة بتحويل "عملية العمل إلى عملية صناعية تقوم بإخضاع القوى الطبيعية لخدمتها وتجعلها تعمل لخدمة الاحتياجات الإنسانية" مما يحد من العمل الفورى حتى يبقى عاجزًا "أمام العمل الجماعى الممثل فى رأس المال، والمركز فيه" ؛ لم يعد العمل منتجًا إلا سوى فى "الأعمال المشتركة التى تُخضِع القوى الطبيعية"[1]. نتيجة لهوس التراكم، يتحول التعاون المقيد بأوامر رأس المال إلى مزيج من القوى الطبيعية الخاضعة للنشاط العلمى والآلات. إن العمل التعاونى المركزى أصبح من الآن فصاعدًا هو النشاط العلمى الذى يسمح بتجسيد هذا المشترك "المُرَكز" فى رأس المال الثابت. فى نهاية المطاف، يشكل نظام الآلة الأوتوماتيكى "المشاع الرأسمالى" فى شكله الأكثر اكتمالاً.

ولكن من أين تأتى هذه المعرفة التى تتمثل فى رأس المال الثابت؟ إجابة ماركس على هذا السؤال غامضة بالمعنى الذى تأخذ فيه مظهر برودونى جدا، أو على الأقل فى بعض جوانبها، وهذا المظهر البرودونى موجود فى أصل التفسير الذى أعطاه نيجرى. يمتلك رأس المال "دون مقابل"، كما يكتب، التطور الاجتماعى للفكر العام[2]. فهو يعنى سرقة عناصر التقدم الاجتماعى التى لا

(1) *Ibid.*, p. 656.
(2) *Ibid.*, p. 654.

ينتجها رأس المال ولا ينظمها. وعلى الرغم من هذا، ماركس يفهم جيدًا أنه إذا كان العلم، وكذلك القيمة، هم أحد "الافتراضات التاريخية المسبقة" لرأس المال، فإنهم يصبحون "نتيجة" لرأس المال، كشرط أساسى للمزيد من التطور. بعيدًا عن بقاء العلم فى الحالة "البرية" والحرة فى المجتمع، فهو يتحول إلى مجال للنشاط المهنى الخاضع أكثر فأكثر للأوامر الاقتصادية ويصبح منطقيا أكثر فأكثر بهدف التجسد فى رأس المال الثابت: "ومن ثم يصبح الابتكار مهنة، ويصبح تطبيق العلم فى الإنتاج الفورى فى حد ذاته وجهة نظر محددة للعلم ومحفز له"[1]. يمكننا لوم ماركس على فلسفته الوضعية. ولكن على الرغم من هذا، يجب ملاحظة أن "العلم" عند ماركس هو مؤشر التنمية الاجتماعية وأحد المخلوقات الهامة جدا للرأسمالية. ولكنه لا يتردد فى كتابة أن الآلية لا تتطور حقا إلا فى اللحظة التى يصبح فيها "مجموع العلوم فى قبضة وفى خدمة رأس المال"[2]. فى الحقيقة، فى وقت لاحق، يمكن أن يصبح الفكر العام أو بمصطلح آخر، العقلانية، التى تنشأ من الحياة الاجتماعية وتغذيها، المصدر الجديد للثروة بدلاً من نفقات العمل. إن ما كان يمثل الهيمنة الكاملة للعمل الحى هو أيضًا وسيلة للخلاص من العمل. يجب ألا ننسى أن رأس المال هو "التناقض الحى" الذى "يعمل فى اتجاه تحلله الخاص باعتباره الشكل المهيمن على الإنتاج"[3]. إذا كان يلجأ للآلات من أجل الإنتاج الدائم للعمل بشكل متزايد، فهو ينتج رغمًا عنه، قواعد نظام آخر للثروة يرتكز على تطور العلم والتكنولوجيا الذى يخلق دائمًا أوقات فراغ أكثر ولا يرتكز على كمية العمل بدون مقابل للعمال.

---

(1) *Ibid.*, p. 660.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 656.

وبهذا إن هذا التناقض يعارض الميل لزيادة العمل لمصحلة الرأسماليين والميل لتحرير أوقات الفراغ لمصلحة العمال والمجتمع بأكمله. ورد هذا فى نص آخر لماركس بشكل أوضح: "يضيف رأس المال ما يلى، إنه يزيد من وقت العمل الجماعى باستخدام جميع وسائل الفن والعلم؛ لأن ثروته تتكون مباشرةً فى امتلاك وقت أكثر من العمل ؛ حيث إن غرضه المباشر هو القيمة وليس قيمة الاستخدام. وهكذا، ورغمًا عنه، فإنه يساهم بفاعلية فى خلق وسائل الوقت الاجتماعى المتاح، ويميل إلى تقليل وقت العمل للمجتمع ككل إلى أدنى حد ممكن، ومن ثم تحرير وقتهم لأغراض التنمية الخاصة بهما"[1].

إن ازدهار الفرد الاجتماعى بفضل هذه الزيادة فى الوقت المتاح، الذى أصبح أساس الثروة الجديدة، لا يبدو أن له اتجاهًا أحاديًا، حتى لو افترض أنه لا مفر منه: سينتج الإنتاج أكثر فأكثر عن "مجموعة أنشطة المجتمع الذى يبدو أنه المنتج"[2]. إن المجتمع، أى "الأفراد فى العلاقات المتبادلة التى يعيدون إنتاجها كما أنهم يقومون بإنتاج علاقات جديدة"، لا يبدو أنه الفاعل الحقيقى فى الإنتاج ("المُنتِج") بقدر ما ينتج عن عملية لا تكون الرأسمالية فيها سوى لحظة ضرورية. من ثم فإنه يأخذ شكل هذا الفرد الاجتماعى، "الرجل المستقبلى" "الذى يكمن فى عقله معرفة المجتمع المتراكم"[3]. إنه فقط فى نهاية هذه العملية التى سيصبح فيها "الفكر العام" الثروة الحقيقية للأفراد وسيتحكم فى "العملية الحيوية للمجتمع"[4]. يجد الخلاص هنا أساسه فى حركة رأس المال: "فى هذا

(1) *Ibid.*, p. 664.
(2) *Ibid.*, p. 665.
(3) *Ibid.*, p. 668.
(4) *Ibid.*, p. 662.

التحول، إنه ليس العمل الفورى الذى يقوم به الرجل بنفسه، ولا وقت العمل الخاص به، ولكن تملكه لقوته الإنتاجية الخاصة، وفهمه وهيمنته على الطبيعة، من خلال وجوده كجسد اجتماعى، فى كلمة واحدة، تطور الفرد الاجتماعى الذى يظهر على أنه الركيزة الأساسية الكبيرة للإنتاج وللثروة. إن سرقة وقت عمل الآخرين التى ترتكز عليها الثروة الفعلية، تبدو مثل قاعدة بائسة بالمقارنة بتلك، التى تم تطويرها حديثًا، والتى خلقتها الصناعة الكبيرة بذاتها"[١]. إن هذه القاعدة تدين بشكل لا رجعة فيه هذا الاستقطاب بين العمل الزائد للمجموع من جهة، "كشرط لتطور الثروة العامة"، و"اللا عمل للبعض" من جهة أخرى، "كشرط لتطوير القدرات العالمية للعقل البشرى"[٢]. بفضل هذه القاعدة يمكننا أن نناقش منطقًا آخر، وهو "التطور الحر للتفرد **individuality** ؛ حيث لا نقلل من وقت العمل اللازم للمجتمع إلى الحد الأدنى، الذى يماثله التدريب الفنى والعلمى.... إلخ، للأفراد بفضل الوقت الحر والوسائل التى خلقوها لهم جميعًا[٣]". بعبارات أخرى، إن تقليل العمل اللازم يقوم نسبيا بمد اللا عمل ليشمل الحشود كلها، التى يمكنها أن تكرس نفسها للثروة الحقيقية التى يعاد تحديدها على أنها "القوة الإنتاجية المتطورة لجميع الأفراد"[٤].

يجب الاعتراف بأن ماركس يعرض هنا خيالاً استباقيا ليس فريدًا فى تاريخ الاشتراكية. يكفى التفكير على سبيل المثال فى مؤتمرات ويليام موريس **William Morris** التى تطور من هذه الرؤية عن المستقبل الاشتراكى؛ حيث

---

(1) *Ibid.*, p. 661.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 661-662.

(4) *Ibid.*, p. 664

الصفات الإبداعية والجمالية للأشخاص يمكنها أيضًا أن تزدهر نتيجة لتحرير الآلات لهم من العمل الكادح[1]. ولكن لدى ماركس طريقة لا تزال مدهشة للغاية فى كشف بذور المستقبل فى حركات الرأسمالية، وها نحن نقولها، إنها ذات مصداقية قليلة فيما يتعلق بالتاريخ الفعال. فهو يبالغ من قابلية القوى الإنتاجية للتطور، التى تبدو له أنها تخلق "الشروط المادية التى ستتغاضى عن قاعدة" الرأسمالية[2]، لدرجة أنها ستحول بين مواجهة ما يمكن أن تغيره زيادة الإنتاجية فى تشكيل الاستهلاك والاحتياجات. فى كلمة واحدة، يقلل ماركس من قدرة رأس المال فى إخضاع "العملية الحيوية للمجتمع".

هناك شىء آخر يستحق النقاش. إنه المفهوم الذى يعطيه عن العلم والمعرفة والفكر. بالتأكيد نحن نعترف بأنه يمتلك قدرة غير عادية على التنبؤ عندما يشير قبل قرن من الزمن إلى تحسين البذور وراثيًا، إلى أن الزراعة "ستصبح مجرد تطبيق لعلم الأيض الطبيعى[3] **natural metabolism**". ولكن من خلال التركيز من جانب واحد على نطاق المعرفة التحريرية، فإنه يقلل من أهمية تشكيل رأس المال للنشاط الفكرى ونتائجه. يبدو أن المعرفة تتمثل فى رأس المال الثابت دون التأثير على الأفراد بشكل آخر إلا من خلال الطابع المحتمل المحرر لديها على وقت العمل الضرورى، والمساهمة المباشرة فى "مزج النشاطات البشرية" أو فى "تطور تجارة الأفراد"[4]. ولكن إذا كان هناك درس يمكن تعلمه من حركة رأس المال فهو أن معرفة الإدارة والتنظيم

---

(1) *Cf.* William MORRIS, *Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre*, Rivages, Paris, 2013.

(2) Karl MARX, *Grundrisse, op. cit.*, p. 662

(3) *Ibid.*, p. 661.

(4) *Ibid.*, p. 661.

والتجارة والاتصالات، التى امتدت إلى حد كبير مع ضغوط الجهاز الإنتاجى، بعيدة كل البعد عن تشكيل "العلوم" التى سيبستولى عليها رأس المال من خلال استخلاصها من محيطها الاجتماعى الغنى لتعزيز استقلال الثروة فى مواجهة وقت العمل. إنه البعد المعيارى والإرشادى الكامل للمعرفة عن الإنسان والمجتمع الذى لا يلتفت إليه إلى حد كبير.

رأينا مسبقًا إلى أى حد يريد هذا الأخير الاعتقاد فى التحول "اللازم تاريخيا" للاشتراكية المفروضة من قبل رأس المال إلى رابطة إرادية للعمال، أى من التعاون الجبرى إلى التعاون الحر[1]. كل العمل التاريخى الذى بموجبه تتشكل الطبقات من خلال المؤسسات التى تعطيها والنضالات التى تقوم بها، قد انتهى. لأنه إذا استطاع ماركس أن يحلل جيدًا تطور المشاع الذى ينتجه رأس المال فى تمكينه التدريجى بالمقارنة بالعمل الحى، فإنه فى المقابل لم يقم بالتحليل المقارن لتمكين حركة العمال، وتشكيل طبقة العمال وتشكيل مشاع للعمال بشكل تام، مستقلين عن حركة رأس المال. على النقيض من ذلك، أو على الأقل فيما يخص هذه النقطة، يجب الاعتراف بفطنة برودون: استطاع برودون التفكير بشكل أفضل من ماركس ومن قبله، فى الناحية المؤسسية فى ظروف حصول الحركة العمالية على استقلالها[2]. سيقوم ماركس بتعويض هذا التأخير جزئيا فى الدرس المستفاد من كوميونة باريس.

إن ما نجده بالتحديد عنده هو فكرة أن الشروط التى تنتجها الرأسمالية تسمح بتنظيم العمال واتحادهم وتضامنهم ونضالهم ضد الاستغلال. فى

(١) الرجوع للفصل الثانى "شيوعية اتحاد المنتجين".
(٢) الفصول التاسع "الدستور الاجتماعى".

الوقت ذاته، ترتبط أشكال الخضوع الأكثر تطورًا، والتى تؤثر على الإنتاجية أكثر من تأثيرها على تمديد وقت العمل، بأشكال جديدة من التعاون تولد "العامل الجماعى"، حيث يكون هذا الأخير، من خلال تنظيم نفسه على أسسه الخاصة، ومن خلال تنمية استقلاله التنظيمى والانخراط بشكل أكثر حزمًا فى النضال ضد رأس المال ، يميل إلى أن يشكل نفسه كفاعل تاريخى جديد. تخلق الرأسمالية فى الوقت نفسه من خلال دمج العمال فى آليتها العظمى لاستخراج قيمة أكبر، أرضية جديدة للنضال الطبقى وولادة ذاتية عدائية. وبالتالى إذا كان ماركس يميل إلى تقديم الحتمية التاريخية فى شكل ضرورة ملحة، فإنه هو أيضًا من يحلل بالطريقة الأكثر دقة، الشروط الملموسة للنضالات التى تحدث فى هذا المجال الجديد. وبهذا فهو يعنى مشاعًا مختلفًا تمامًا، المشاع الذى تنتجه الحركة العمالية من خلال خلق مؤسساتها الخاصة المستقلة عن الخضوع التام لقانون إعادة إنتاج رأس المال.

الخروج من النموذجين

سمح لنا هذا الاستكشاف للتاريخ النظرى بإرساء نقطة أساسية فى الفكر الحديث للمشاع. تسمح لنا المواجهة بين برودون وماركس بفهم كيف تتكون اليوم العديد من الأوهام فيما يخص أصل نشأة المشاع. إن نظرية هاردت ونيجرى التى ظهرت فى السنين الأخيرة على أنها طموحة وأصلية، تتجدد عندما نكون قادرين على إيجاد إعادة تجديد المخطط العفوى لإنتاج المشاع فيها. تأتى هذه العملية من ماركس وليس من برودون. هذا ليس ممكنًا إلا من خلال استخراجها خارج إطارها وإعادة شرح أفكار ماركس عن العلم. من

خلال جعل ماركس صاحب الرؤية التى توقعت الاستقلالية المفترضة لإنتاج المعرفة فى العمل غير المادى ، ينسب هاردت ونيجرى إلى ماركس ما يمكن أن يكون أكثر دقة منسوبًا لبرودون، على سبيل المثال عندما يؤكدون على أن "الإنتاج يرتكز [...] على العمال الذين يتعاونون بشكل عفوى دون وساطة النظام والتحكم الرأسمالى"[1]. إذا كانوا يعودون إلى برودون، فذلك بسبب عدم اهتمامهم بتنظيم العمل الفكرى، ورفضهم النظر فى أشكال الخضوع له. لا يمكنهم القيام بهذا إلا بالعودة إلى المفاهيم الطبيعية عن أن المعرفة مشاع بالطبيعة ولا يمكن امتلاكها لأنها ليست حصرية. لقد استطاعوا دعم فكرة أن الرأسمالية المعرفية محكوم عليها من خلال التوسع بلا حدود للمعرفة من خلال الأخذ فى الاعتبار فكرة أن السلع مشتركة "بشكل طبيعى": "عندما أشارك فكرة أو صورة معكم، فإن هذا لا يقلل من قدرتى على التفكير التى تعطيها لى ؛ بل على العكس، إن تبادلنا للأفكار والصور يكثف من قدراتى"[2]. تبرز هذه الصيغ من تصنيف السلع الذى طوره الاقتصاد المؤسسى للمشاعات الجديد.

ولكن هاردت ونيجرى يحتفظون دائمًا من الماركسية بتفاؤلها التاريخى. يمكننا أيضًا أن نقول أنهم يظلون عند هذه النقطة من الماركسية الأورثوذكسية. ومن ثم فإنها عملية غريبة ومصدر لظلام ما: قد يكون رأس المال طفيليا فى الأساس، لكنه مع ذلك "يخلق" ظروف الشيوعية. حرصًا منهم على تخطى التماثل الخاطئ الذى نجده عند ماركس فى التحول من الإقطاعية إلى الرأسمالية ومن الرأسمالية إلى الشيوعية، فإنهما يكتبان: يمكننا أن ندرك جيدًا

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste,* Raisons d'agir, Paris, 2013, p. 23.

(2) Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.,* p. 373.

أنه – فى استقلالية الإنتاج السياسى الحيوى، ومركزية المشاع والفصل المشترك للاستغلال والقيادة الرأسمالية – يتشكل المجتمع الجديد فى القشرة قديمة"[1].

فى الحقيقة، لا يوجد نزع للملكية المشتركة الكامنة فى الإنتاج "السياسى الحيوى" الإبداعى، كما لو كان التعاون فى العمل الإدراكى والحسى مسجل فى أشكال الإنتاج الجديدة التى ستصبح مستقلة عن الرأس مال الطفيلى. إن تنظيم رأس المال للإنتاج والمعرفة والحياة لم يكن أبدًا بهذا القدر من الوضوح والدقة والشمولية[2]. إن ما يتم إنجازه هو الخضوع الحقيقى للعمل الفكرى الذى يحل محل الأشكال، التى عفا عنها الزمن الآن؛ لأنها "حرفية"، وغير منتظمة وغير مكتملة، لمصادرة التراث الثقافى والعمل الفكرى.

من خلال التأكيد البسيط والخاطئ على الاستقلالية الجوهرية واللارجعة فيها للعمل الفكرى، يتجنب هاردت ونيجرى السؤال الجوهرى عن الأشكال الملموسة التى يتم من خلالها إنتاج أو إعادة إنتاج المشاع اليوم[3]. إن طرح هذا السؤال يتطلب التشكيك فى الظروف الجديدة للنضال التى يواجهها العمال والمواطنون. كما ينطوى على دراسة أنواع الممارسات التى ينفذونها والمؤسسات التى ينشئونها للهروب بقدر المستطاع من قبضة رأس المال على

---

(1) *Ibid.*, p. 301. Patrick ROZENBLATT, " Vers de nouvelles formes de coopération dans le travail ", *Futur antérieur,* septembre 1994.

(2) يتلاعب مايكل هاردت وأنطونيو نيجرى بالكلمات أحيانًا عندما هم يشبهون منطق الضريبة الريعية على التعاون الفكرى بالتضمين الحقيقى للعمل والمجتمع فى ظل رأس المال الذى لن يكون له أى شىء "عضوى"..
Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth, op. cit.*, p. 198.

(3) وهكذا يكتب مايكل هاردت وأنطونيو نيجرى: "أن الهيكل الشبكى يشكل نموذج المنظمة الديمقراطية بشكل مطلق والذى ينطبق مع الأشكال السائدة للإنتاج الاقتصادى والاجتماعى، والذى يمثل الذراع الأقوى ضد هيكل السلطة الموجودة."
Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude, op. cit.*, p. 113.

نشاطهم ووجودهم. هذه هى المهمة التى يجب البدء بها. ومن أجل فعل هذا يجب علينا الذهاب لما هو أبعد من الشجار بين برودون وماركس، ورفض الخلط بين النموذجين. يفترض هذا عدم التمسك بالفرضيات السوسيولوجية أو الاقتصادية التى تقول: إن المشاع ينشأ "بشكل طبيعى" سواء من الحياة الاجتماعية أو من تراكم رأس المال. يجب علينا دراسة نموذج نظرى آخر عن المشاع يأخذ فى الاعتبار بشكل أفضل الإبداع التاريخى للبشر ويكون "تنفيذى" على المستوى الاستراتيجى. هذا النموذج النظرى الآخر يأتى من الممارسات الجماعية والنضالات السياسية. فهو يقوم بوضعهم فى مركز التحليل، فهو لا يجعل منهم مجرد "مقاومات" ضد الهيمنة و"اعتراضات" على النظام، بل إنه يعيد فهمم نظريا على أنهم مصادر المؤسسة والحق. يبدو أنه حان الوقت للدراسة المنهجية لمؤسسة المشاع.

الجــزء الثانــى

قانون ومؤسسات المشاع



تميل المناهج التى ناقشناها فى الجزء الأول من هذا الكتاب، سواء التفكير فى المشاع على أنه شىء ملازم "للإنتاج السياسى الحيوى"، على طريقة هاردت ونيجرى، أو أيضًا فى حصر مساحات المشاعات فى "الخدمات العامة" أو السلع التى ينتجونها، مثلما هو الحال عند البعض من مناهضى العولمة **alter-globalization**، أو فى نهاية الأمر، جعل المشاع هو الصفة الجوهرية لبعض "السلع"، مثلما هو الحال فى خطاب الاقتصاد السياسى التقليدى أو بقدر أقل فى أعمال أوستروم. بقدر ما تنوعت المناهج، فإنها تقوم سواء بربط المشاع بكل وضوح بالملكية العامة أو بالدولة، أو تقوم دائمًا بالسماح بإمكانية امتلاك المشاع، بالرغم من عدم تحديدهم شكل الملكية الذى يتلاءم بشكل خاص مع "السلع المشتركة". لهذا يجب علينا الآن مناقشة علاقة المشاع بحقوق الملكية. إذا كان المشاع لا يُعطى فى هيئة شىء اجتماعى ولا "كقابلية" مكونة له يكفى تحفيزها فقط للظهور، فهذا يعود لأنه أولاً وقبل كل شىء، مسألة حق، ولهذا يجب علينا تحديد ما يجب أن يكون. الهدف هو تحديد حق جديد من خلال رفض الحق القديم عند مدعيه. بهذا المعنى، إنه حق ضد حق آخر: إما أن حق الملكية ممثل فى أنه حق حصرى ومطلق، وأن المشاع ليس إلا شيئًا متبقيًا فى الفجوات والهوامش التى تتركها الملكية دون احتلالها، أو أن المشاع يُكَون مبدأ حق جديد مُقدر له إعادة تأسيس نظام المجتمع، وهذا إذًا حق الملكية الذى يجب التساؤل عنه جذريا.

سوف يتتبع الفصل السادس أصل نشأة هذا الحق فى الملكية من خلال إظهار أنه قد تأسس فى وقت متأخر من تاريخ الغرب، وكذلك تقسيم القانون إلى القانون الخاص والقانون العام، الذى غالبًا ما نعيده إلى القانون الرومانى. سيُظهِر بعد ذلك أن البديل ليس الملكية المشتركة أو الملكية الخاصة، بل الممتلكات التى لا يمكن تملكها، سواء كانت خاصة أو حكومية.

أما الفصل السابع سيعاين متطلبات "القانون المشترك" (القانون الانجلوساكسونى أو القانون العام **Common law**) لتشكيل حق ذى قوة غير محدودة فى التطور الذاتى من تصورات الأعراف القديمة. هذا يعنى التأكيد على أن القانون المشترك لن يتم تعريفه بالقانون العرفى، طالما أن هذا الأخير لا يزال يطوره الخبراء والمحامون والقضاة المهتمون باختيار ما يتناسب من العرف مع احترام الملكية الخاصة.

فى الفصل الثامن، سنتساءل إذا كان القانون العام لا يمكن أن ينبع من قانون عرفى خاص لا يتغاضى عن حقيقة التناقضات الاجتماعية بل ويقدم نفسه على العكس ومباشرة، على أنه القانون الحصرى للفقر، فى مقابلة حق الامتياز. من أجل تحقيق هذا الغرض سنتبع حجة ماركس فى الجدال حول "سرقة الخشب" فى ١٨٤٢، مع التشكيك فى اتساق مفهوم "الفقر".

فى الفصل التاسع سنرى كيف استطعنا فى نهاية القرن التاسع عشر إنشاء "قانون بروليتارى" الذى ورث من القانون القديم النقابات من جهة ومن جهة أخرى، استطاع خلق مؤسسات جديدة من خلال التجربة الأصلية لحركة العمال الناشئة. إن الاهتمام بهذا البُعد الإبداعى القانونى يسمح بإثبات عدم كفاءة النقل غير الواعى للاستخدامات: إن قانون المشاع لا يمكن أن يُنتج إلا من خلال فعل واعٍ بالمؤسسة.

سيُكَرِس الفصل العاشر بالكامل لتوضيح طبيعة المؤسسات كفعل، ضد بعض الميول لتمييز المؤسسة على حساب المؤسس. سنركز على دراسة الخصائص المميزة للممارسة التى تقوم بتأسيس القواعد ، أو "الممارسات العملية المُؤَسسة": إن هذه الأخيرة لا تعنى الاعتراف بما هو موجود بالفعل، ولا الاعتراف بما "يُخلَق من العدم" ، ولكنها تخلق أشياء جديدة من الظروف الحالية ومن خلال تحويلها. ومن أجل الحصول على أى فرصة للظهور، يجب على القانون العام أن ينبع من مِثل هذه الممارسات العملية وعدم الاعتماد المجرد على الانتشار التلقائى للاستخدامات.



الفصل السادس

قانون الملكية والأشياء غير القابلة للتملك

يجب علينا إعادة التفكير فى المشاع من خلال إعادة تناول الأسئلة من جذورها. من أجل القيام بما نطلق عليه "عكس الأسلوب"، وهو الأسلوب الذى نتبعه فى هذا العمل، يجب علينا دراسة التاريخ الطويل، منذ العصر اليونانى، الذى خنق حرفيا فكرة أن المشاع بُعد من الحياة الاجتماعية لا يمكن اختزاله. إن الملكية، سواء كانت خاصة أو عامة، فرضت نفسها كوسيط طبيعى بين البشر و"الأشياء" وبين البشر وبعضهم البعض. تحول المشاع إلى مجتمع كبير ومغلف كما لو كان "أعضاؤه" لا يمكن اعتبارهم سوى أجزاء لجسم طبيعى، باطنى أو سياسى. إن الدرس الذى نتعلمه من هذا التتبع الأثرى هو وجود طرق أخرى للتفكير فى "العيش سويًا" والعمل المشترك، ووجود قراءات أخرى محتملة لتاريخ مجتمعاتنا غير تلك التى ترى الظهور المجيد "لحضارة" المالك الفردى أو انتظار العودة النهائية للملكية المشتركة. إن قراءة اليونانيين والرومان من هذه الزاوية لا تعنى البحث عن "أصل" ما للمشاع، ولكن تعنى إعادة المسار الغربى الذى يخفى فكرة "المشاركة" التى تؤسس جميع المجتمعات السياسية مثلما نجده عند العديد من الكتاب وفى مقدمتهم أرسطو. سنكون مخطئين فى

اعتبار هذه "العودة" للنصوص القديمة "حياد" عن طريقنا. يتم تجديد التفكير والعمل السياسى المعاصرين فى ظل موقف تاريخى مختلف تمامًا ، مع تصور أن الفلسفة اليونانية والقانون الرومانى يسمحان لنا بإعادة الفهم مرة أخرى والوصول لما هو أبعد: إن المشاع بالمعنى الذى يجعلنا نحيا معًا هو الشيء الذى لا يمكن امتلاكه. ومن هنا تأتى الأطروحة التى نطرحها هنا: إذا كان لا يزال علينا تأسيس المشاع، فمن ثم لا يمكن إلا أن يكون شيء لا يمكن امتلاكه، فى أى حال من الأحوال كموضوع لحق التملك.

نشاط "المشاركة" كمؤسس للمشاع

فى كتابها حكومة المشاع **Governing the Commons**، تذكر إلينور أوستروم هذا النص من الفصل الثالث من الكتاب الثانى السياسة **Politics** لأرسطو، الموجه ضد الأطروحة الأفلاطونية عن مجتمع النساء والأطفال: "فى الواقع، نحن لا نهتم كثيرًا بما هو مشترك بين عدد كبير جدًا من الناس: يهتم الأفراد فى الواقع وقبل كل شيء بما يمتلكونه وقليلاً بما يتشاركونه مع الآخرين أو على الأقل فى حدود ما يهتم به كل شخص"[1]. إنه يتم طرح البديل لما هو خاص وللمشترك فى إطار الملكية: ما يتشارك فيه عدد كبير من الأفراد هو ما يمتلكه هؤلاء الأفراد بشكل مشترك - النساء والأطفال فى المدينة الأفلاطونية - ، وأيضًا ما يعود بشكل شخصى لكل فرد هو ما يمتلكه الفرد

(1) Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs, op. cit.*, p. 15. Pour le texte d'Aristote, nous citons directement la traduction française de Pierre Pellegrin : *Les Politiques, op. cit.*, p. 144

وحده – امرأته وأطفاله فى أغلب المدن. إن ما يأتى فى موضع السؤال هو نوعية أو شدة الاهتمام التى يعطيها المالك لما يملكه ويتشاركه مع الكثير من الأفراد الآخرين: إذا لم يهتم به كثيرًا ، فهذا يعود "بشكل أساسى" ، أى فى المقام الأول، لأنه يهتم بما هو خاص به، وليس لأن تقليل الاهتمام يتناسب طرديا مع عدد المالكين. من هنا يأتى السؤال الذى صغناه فى بداية الفصل الخامس من نفس الكتاب حول الدستور السياسى الممتاز: "هل ستصبح الملكية مشتركة أو لن تصبح الملكية مشتركة؟" أو بطريقة أخرى، "نطرح السؤال لمعرفة هل الحل الأمثل هو الامتلاك والاستخدام المشترك للسلع[1]؟"

يواجه أرسطو ثلاثة حلول ممكنة: إما أن تكون الأرض خاصة ويتم استهلاك المنتجات بشكل مشترك ، أو تكون الأرض مشتركة ونعمل فيها بشكل مشترك ولكن يتم تقاسم المنتجات وفقًا لاحتياجات كل شخص منها، أو أن تكون الأرض ومنتجاتها شائعة للجميع. إذا افترضنا أن من يزرعون الأرض هم المواطنون الذين يعملون لحسابهم الخاص – بدلاً من أن يكونوا عبيدًا يعملون لصالح الملاك – ومن ثم حتمًا سيشهد التوزيع غير العادل للأرباح والغرامات نزاعات متكررة. يواصل أرسطو بالإشارة إلى ملاحظة عامة: "بشكل عام، إنه من الصعب العيش معًا ومشاركة جميع السلع البشرية، خاصةً فيما يخص هذا المجال"[2]. يمكننا رؤية ما يمثل موضوع الجدال هنا هو السلبيات المرتبطة "بالملكية المشتركة". تأتى الملكية المشتركة من نشاط مشترك يختص فقط وحصريا بالسلع (حرفيا "المستحوذات"). إن الصعوبة التى

(1) *Ibid.*, p. 150

(2) *Ibid.*, p. 151

حددها أرسطو تأتى من العلاقة بين العيش معًا وتشارك جميع الممتلكات. كما وضحنا أعلى[1]، إن الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون هو الخلط بين "العيش معًا" و"العيش المشترك"، وبسبب هذا الخلط يقوم بتبرير مشاركة السلع (أو على الأقل للحراس). ولكن إذا اتبعنا أرسطو وقمنا بالتمييز بين "معًا" و"المشترك" حتى نستطيع قياس إلى أى درجة تؤثر على طبيعة نشاط "العيش"، إذا سننظر إلى الحاجة الملحة لمشاركة جميع السلع بين مواطنى المدينة الواحدة كشىء صعب تماشيه مع خصوصية "العيش معًا": لا يمكن للمدينة الحصول على وحدة العائلة ولا الفرد ويعود هذا لأنه من الأفضل تجميع "الملكية الخاصة" للسلع مع "استخدامهم المشترك"[2].

هل هذا يعنى أن "العيش معًا" لا يتضمن أى "مشاركة"؟ من الواضح أنه سيكون متناقضًا مع حقيقة أن هذه الحياة هى من صميم العيش فى مجتمع سياسى. تعود طبيعة هذه المجتمعات إلى "نشاط تشارك الأقوال والأفكار"[3]. كما يشير إليه بيير أوبونك **Pierre Aubenque**، إن فعل "تشارك" هنا "لا يمكن أن يكون له معنى سلبى للمشاركة فى نظام موجود، ولكنه يشير إلى التواصل الفعال والمتبادل الذى يسمح بتأسيس هذا النظام"[4]. إذا أردنا، إنها "المشاركة" **participation**، ليس بمعنى العضوية ولكن بما يعنى "المساواة فى المشاركة". إذا فهمنا جيدًا الدرس الأرسطى فيما يخص ما لا يمكن تجاوزه، فمن ثم إنه

---

(1) الفصل الثانى

(2) ARISTOTE, *Les Politiques, op. cit.*, p. 152

(3) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, IX, 10, Vrin, Paris, 1990, p. 468 (الترجمة المعدلة).

(4) Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotélicien .. Philosophie pratique*, Vrin, Paris, 2011, p. 209.

ليس المجتمع السياسى الذى ما إن يتأسس حتى يضمن نشاط المشاركة التى توجد فى إطار موجود بالفعل، ولكن على العكس إنه نشاط المشاركة الذى يخلق المشاع فى المجتمع السياسى. لا يعنى هذا ممارسة "السلطة المؤسسة" بالمعنى الحديث للمصطلح[1]، ولكن بكل بساطة لأن المشاركة هى ذلك النشاط الذى يسمح بخلق المشاع ويدعمه فى فترة وجوده. حتى نقوله بشكل عام، وللذهاب بعيدًا عن الخطاب الأرسطى، إن كل مشاع سياسى حقيقى يدين وجوده إلى نشاط مشاركة مدعوم ومستمر. بالنسبة لنا، تعد هذه النقطة أساسية. إنها تجمع كل ما نستطيع فهمه عن المشاع فى كونه مؤسسة، إذًا عن المؤسسة فى حد ذاتها. فى هذا الإطار، تستحق جميع تحليلات أرندت **Arendt** لأرسطو المناقشة لأنها تشرح "تشارك الأقوال والأفعال" على أنها نشاط لا يمكن أن يحدث سوى فى إطار موجود بالفعل وضعه المشرع عند قيامه "بإنشاء" الدستور. من الواضح أن القلق من الفصل بين ما "ينشؤه" المشرع و"أفعال" رجل السياسة هو ما يدفعها إلى إبراز الأشياء بهذا الشكل. إن المؤسس هو الحرفى الذى يصنع القوانين، أما الرجل السياسى فهو من يعمل داخل "متراس" هذه القوانين. من وجهة نظر أفلاطون وأرسطو، إن نشاط نصب هذا المتراس ونشاط إنتاج القوانين سيكونان فى هذا المعنى "أنشطة سياسية مسبقة" أكثر شرعيةً من السياسة والنشاط السياسى بالمعنى الحرفى للكلمة، لأنه يدل على عمل حرفى[2]. إن هذا الإسناد لأرسطو بتقييم "الفعل" على حساب النشاط يقود أرندت إلى القراءة المعاكسة لنص "الأخلاق النيقوماخية"

---

(١)كما سنرى فى الفصل العاشر

(2) Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, in *L'Humaine Condition, op. cit.*, p. 216.

Nicomachean Ethics الذى ميز بين نوعين من "السياسة": الأول، والذى يحمل اسم **Nomothetic (Nomothetikè)**، "تشريعى" بمعنى أنه مرتبط "بالقوانين"، أما الثانى ويطلق عليه **Politics (Politikè)**[1]، فله علاقة بالفعل والتداول بما أنه يقود إلى تبنى "المراسيم" التى لها صفة الحكم فى قضايا معينة ومؤقتة. ثم يضيف أرسطو هذه الجملة: "لهذا السبب إدارة المدينة هى مصطلح خاص بمن يدخلون فى الأمور الخاصة، لأن هؤلاء هم من يؤدون المهمة، مماثلين فى هذا للحرفيين[2]". وتقول أرندت عن هذه الجملة : إن "المشرعين هم وحدهم من يعملون كحرفيين"[3]، أنها العكس تمامًا لما تقوله: إن "الإداريين" ، أولئك الذين يتداولون من أجل تبنى المراسيم، هم من يعملون كحرفيين، وليس "المشرعين"، الذين، فى هذا الصدد، يتم مقارنتهم بسادة العمل الذين يديرون الحرفيين. لا يوجد شىء فى هذه الجملة يسمح بإسناد إلى أرسطو أطروحة الصفة السياسية المسبقة للتشريع: هنا، إن النشاط الإدارى هو من يخضع للنشاط التشريعى مثلما يخضع الخاص (المرسوم) للعام (القانون). لا يتردد أرسطو فى نفس العمل بالتأكيد على أن القوانين هى "أعمال سياسية" (*politikès erga*)[4]، وهو ما لن يكون مفهومًا إذا قام برفض التشريع فى مرحلة ما قبل السياسة. إنه يريد هنا قول أن التشريع لا يملك فى

---

(1) يحدد أرسطو أن هذا الاسم politikè مشترك مع الطبيعة التشريعية (*Cf. Ethique à Nico-maque, op. cit.*, p. 293)، مما يكفى لإقصاء أن هذا النوع الثانى أصبح مرفوض خارج السياسة مثل "سياسة سابقة": politikè هى فى الواقع الاسم العام الذى يشمل الاسم الخاص والنوع الثانى

(2) *Ibid.*, p. 294

(3) Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 216, note 3.

(4) ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, op. cit.*, p. 531

نفسه ما يبرره، ولكنه يحصل عليه في قلب المداولات السياسية[1]. إن قواعد العدالة التي هي القوانين لا تتأسس إلا في مستوى المجتمع السياسي، أي ما يعني أن القانون هو الأثر والسبب لهذا المجتمع: فهو الأثر فيما يعني "أنه لا يوجد نشاط تشريعي إلا في المدينة **polis**" ؛ أما أنه السبب فيعني القانون الذي يفرق المدينة عن التجمعات الاجتماعية الغير سياسية[2]. في هذا المعنى، يعد التشريع سياسي بشكل كلي ويأتي من المشاركة. إن القراءة المنحازة لأرندت لا تقوم سوى بتجديد الشكل المضاد للديمقراطية للخالق الأكبر والمانح للقانون (وفقًا لنموذج ليكورجو، سولون أونوما **Lycurgue, Solon or Numa**). لا يمكن لكل فكرة تجعل من الخلاص والاستقلال مبادئها إلا أن تنفصل بشكل كلي عن هذا الشكل الأسطوري.

نعود إلى ما نريد شرحه. عندما نولي اهتمامًا بنصوص أرسطو، يجب علينا إذًا التمييز بين نوعين من "المشاركة" مختلفين تمامًا: مشاركة جميع "السلع"، التي تمنع أو تتنازل عن المشاع السياسي في "العيش سويًا"، ومشاركة "الأقوال"، و"الأفكار" و"الأفعال" التي على عكس ما سبق، تؤسس هذا المشاع. بين هذين الاثنين، هناك هذا الفرق الحاسم أن النوع الثاني من المشاركة لا يؤدي إلى أي ملكية: لا يوجد ملكية مشتركة "للأقوال والأفعال"، بينما من الممكن أن تكون هناك ملكية "للسلع"، حتى لو كانت هذه الملكية غير مرغوب فيها لما تعكسه على المدينة من وحدة فائضة لا تفعل سوى الإضرار بها. كما نعرف، إن الحل الذي قدمه أرسطو فيما يخص ملكية السلع لا يتمثل في الملكية المشتركة بل الاستخدام المشترك للملكية الخاصة[3]. دائما ما نلقى نظرة عامة

(1) Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliciens, op. cit.*, p. 81
(2) *Ibid.*, p. 83

(3) الرجوع للفصل الأول

على المشكلة، ويكون من الصعب تجنب هذا الاستنتاج: إن نشاط المشاركة الذى يؤسس المشاع السياسى ليس نشاطًا للتملك لأن المشاع السياسى ليس شيئًا يمكن امتلاكه مطلقًا، سواء كان فى هيئة ملكية مشتركة أو ملكية خاصة. إن المشاع السياسى خارج نطاق التملك بشكل جذرى لأنه ليس "بسلعة" ولا يوجد ملكية، خاصة كانت أو عامة، إلا ما كان سلعة - أو على الأقل بمعنى الشىء الذى يمكن لنا شراؤه والتحكم فيه وفقًا لما نريد، على سبيل المثال، تركه من خلال مبادلته.

لازال هناك ما هو أكثر، إن المشاع السياسى، أيًا كان شكل الدستور الذى يحكم المدينة، يتم توجيهه لتحقيق "فائدة مشتركة". وهو ما يعنى وجوب وجود اتفاق على ما هو عادل وصحيح: فى الواقع، "الحق هو الخير السياسى، أى الفائدة المشتركة"[1]. فى مجتمع سياسى تأسس جيدًا، تحديد الفائدة المشتركة يتم من خلال التداول المشترك حول ما يجب فعله وما لا يجب فعله[2]، تداول جماعى يحقق "مشاركة الأقوال والأفكار" موضع التساؤل أعلى. إن الانتماء إلى مجتمع مماثل يفترض وجود "الرغبة والقدرة على التواصل والمشاركة والتقاسم والمساهمة[3]" عند الفرد. وهو ما يدفعنا إلى قول أنه فقط الرجل الذى يتشارك مع رجال آخرين القدرة على التشارك هو من يستطيع تأسيس مجتمع سياسى معهم.

---

(1) ARISTOTE, *Les Politiques, op. cit.*, p. 246.

يميز اليونانى كلمة bien (هنا تترجم إلى خير) بمعنى المفيد أو المناسب (agathon) عن كلمة bien (تترجم هنا إلى سلعة) بمعنى الملكية أو الحيازة (ktêsis): المنفعة المشتركة، وليست "المصلحة العامة" لفلسفة سياسية ما، تشكل الخير بالمعنى الأول دون أن تكون بالمعنى الثانى؛ لأنه لا يشكل موضوعًا للامتلاك.

(2) نحدد أن السلطة التداولية بالنسبة لأرسطو هى السلطة التى يمارسها مجلس المواطنين.

(3) Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliciens, op. cit.*, p. 171

إن نشاط المشاركة وتحديث القدرة على التداول هو ما يؤسس المجتمع وليس العكس: "إن الانتماء هو نتيجة المشاركة وليس السبب فيها[1]"، مما يعنى أنه وحده نشاط المشاركة هو ما يقرر الانتماء الفعال للمجتمع السياسى. ولكن كما أن التداول هو أمر نسبى لما هو عادل وغير عادل، فهذا يعنى أن هذا التداول حول الخير السياسى هو ما يؤسس المشاع السياسى، ما يخلقه "كنظام". يقوم أرسطو بصياغته كما يلى: "العدالة هى نظام (**taxis**) المجتمع السياسى[2]". يجب أن نفهم من هذا أن العدالة هى النظام المنبثق عن المجتمع السياسى، ولكن العدالة فى حد ذاتها هى نشاط "تنظيم المجتمع السياسى[3]". وبهذا، يكون التحديد المتعمد والعقلانى لقواعد العدالة نابع مباشرةً من المشاركة الفعالة للمواطنين فى المداولات الجماعية. ومن ثم يجب تأسيس المجتمع السياسى بفعالية من خلال تحديث القدرة "الطبيعية" على المشاركة[4].

هذا هو ما يوضح ما نعنيه "بعكس الأسلوب" الذى يجب أن نعود به إلى الفعل المشترك باعتباره مبدأ كل ما هو مشترك بدلاً من تقديم المشاع كهبة طبيعية مستقلة عن الفعل البشرى، أو كمادة يمكن تمثيلها، أو كشىء يمكن امتلاكه

---

(1) *Ibid.*, note 1
يترجم بيير أوبونك فعل koinônein إلى "وصل communiquer" (بمعنى "مشاركة" أو "مساهمة")، وليس كما يفعل باقى المترجين بمعنى "الانتماء إلى المجتمع" أو "العيش فى المجتمع"، حتى يتفادى أى خلط بين السبب والنتيجة.

(٢) ARISTOTE, *Les Politiques, op. cit.*, p. 93 (نتبنى هنا ترجمة بيير أوبونك

(3) Pierre AUBENQUE, *Problèmes aristotéliciens, op. cit.*, p. 172.
يجب أن نعطى لكلمة taxis معنى نظام معطى للمجتمع السياسى وما يماثله، ولكن المعنى الحيوى للتنظيم الذى يجعل المجتمع السياسى يتواجد، هو المعنى الذى يشير مباشرةً إلى نشاط المشاركة.

(٤) نفهم من هنا أن "الطبيعية" التى أثارها أرسطو لا تغنى الرجال عن تأسيس المجتمع السياسى. بهذا المعنى، الطبيعانية الخاصة به هى عكس الطبيعانية الخاصة بالمشاع الذى تحدثنا عنه فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

وتبادله. هذا يعنى ترسيخ فكرة أن المشاع ينبع من نشاط المشاركة المُنتِج للحق - بالمعنى الذى يطلق عليه أرسطو "العدل" - مع استثناء أن يصبح هذا الحق قانونًا لامتلاك المشاع. ومع ذلك، على عكس أرسطو، لن نقوم بتقييد المشاع السياسى فى المجال الوحيد "للمدينة" - بالمعنى القديم للمدينة اليونانية أو بالمعنى الحديث للدولة: ليس فقط لأن المشاركة فى المشاع تأخذ بالضرورة اليوم بُعدًا سياسيا ولكن أيضًا لأن السياسة الوحيدة القادرة على رد المعنى الأساسى للمشاركة لهذا المصطلح القديم - سواء "المساواة فى المشاركة[1]" التى تمثل "المشاركة" فى حد ذاتها - هى ما تكون هدف ومبدأ ومركز الجاذبية عند المشاع، وبغض النظر عن نطاقه - لا تملك الدولة القومية أى امتياز فى هذا الصدد، بل على العكس. نستطيع هنا التذكير بالأطروحة التى قمنا بطرحها فى البداية: "إن المشاع الذى نريد تأسيسه لا يمكن أن يكون سوى شىء لا يمكن امتلاكه وغير متاح، وليس كشىء من الممكن فرض حق الملكية عليه.

"وهم الملكية الجماعية العتيق"[2]

من أجل إنشائه، سنبدأ بدراسة المفهوم الذى يضع "الملكية المشتركة" فى أصول التاريخ، بشكل يجعل "إعادة إنشاء" هذا الشكل من الملكية يبدو وكأنه

---

(١) مثلما يشير هيجل فى كتاباته عن القانون الطبيعى، استخدم اليونانيون فعل politeuein للإشارة إلى المساهمة الفعالة فى الشئون العامة. لن يكون دقيقًا ترجمة هذا الفعل إلى "ممارسة السياسة" لأن هذا المصطلح يفترض إنشاء السياسة كنشاط حيوى متخصص ومحجوز لقلة من المهنيين: polit-euein أى المشاركة فى الشئون العامة لكونها عمل جميع المواطنين، أى ما يتضمن "المشاركة" أو koinônein.

(٢) نأخذ من آلان تيستار Alain Testart هذه الصيغة التى يعطيها كعنوان للجزء الأول من نصه " Propriété et non-propriété de la terre ", *Etudes rurales,* janvier-juin 2003, n 165-166, p.1

المهنة الموكلة للتاريخ البشرى كله، قليلاً كما لو كان التاريخ ينشئ من نفسه حق امتلاك المشاع والذى يفرض على الإنسان أن يصبح على دراية به. مَثّل هذا المفهوم قاعدة "مادية تاريخية" اعتقدت فى نفسها القدرة على الارتكاز على بعض المعطيات التاريخية من أجل إرساء سلسلة من أنماط الإنتاج التى تتصف بأشكال مختلفة من الملكية، من "المشاع البدائى" إلى "المشاع المتقدم". إنه من المعروف أن ماركس جعل من "الملكية المشتركة" الشكل الأصلى للملكية والذى يمكن تأسيس وجودها عند الرومان، والجرمانيين والسلط، كما هو الحال عند السلاف أو أيضًا الهند[1]. يفسر هذا البحث عن "الشيوعية البدائية" شغف ماركس بالتاريخ والأنثروبولوجيا، والذى قام بنقله إلى إنجلز. إنه من الصعب جدا معرفة ما يقصد "بالملكية المشتركة" ومعرفة ما العلاقة التى ينشئها بين الملكية المشتركة والملكية الفردية. فى الواقع، دائمًا ما كان يرفض بمعارضة الملكيتين. يبدو هذا واضحًا فى الفصل الرابع والعشرين الشهير من الكتاب الأول لرأس المال الذى بموجبه يقوم "نفى النفى" بإعادة تأسيس "الملكية الفردية" "التى تتأسس على التعاون والملكية المشتركة للأراضى ووسائل الإنتاج" وليس "الملكية الخاصة"[2]. لكن قد يكون هذا أكثر وضوحًا فى نص الجرندريسه الذى تحدث عن "أشكال ما قبل الإنتاج الرأسمالى" حيث يقارن ماركس الشكل الرومانى للملكية العامة بالشكل الجرمانى القديم للملكية المشتركة.

---

(1) Karl MARX, *Le Capital, Livre I, op. cit.*, p. 89, note 30

(2) *Ibid.*, p. 856-857. Pour une interprétation de cette formule, *cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl, op. cit.*, p. 641 et *sq.*

دعونا نأخذ لحظة لنتذكر المعطيات التاريخية التى حاول ماركس من خلالها بناء رؤيته عن الثورة ولِنُعِد الطريقة التى استطاع بها تفسير تلك المعطيات هى من خلال هذه المقارنة بين الشكل الرومانى والشكل الجرمانى. يستند الشكل الرومانى تحديدًا إلى التمييز بين الملكية العامة والممتلكات العائلية الخاصة. لعبت مؤسسة الملكية العامة دورًا كبيرًا أثناء تاريخ الجمهورية الرومانية، منذ الأصول القديمة وحتى بداية الإمبراطورية[1]. أثناء غزو إيطاليا، قامت روما بمصادرة جزء من أراضى المهزومين والتى أصبحت بعدها ملكية للشعب الرومانى وتم بناء مستوطنات للعامة عليها. ولذلك كانت "جميع المبانى التى تنتمى إلى مجال الدولة ومن ثم غير قابلة لأن تصبح ملكًا لأحد وغير قابلة للانتزاع على الرغم من عدم تعيينها لأى خدمة عامة"[2]. ويمكن تخصيص هذه السلع على دفعات للعامة "كحيازات" وليست "كممتلكات"، مما يعنى أن هؤلاء المواطنين قد سُمح لهم بالاستخدام الخاص والتمتع بقطعة الأرض فقط، ولكن ليس لهم الحق فى تحديدها[3]. وكنتيجة، أصبح من عادة الدولة من

---

(١) فى عام 1855 قرأ ماركس *l'Histoire romaine de* Barthold Georg Niebuhr، وكان فيه جزء يحمل اسم "Du domaine public et de la jouissance de ce domaine" يفسر أصل وطبيعة *ager publicus*.
Cf. Paul SERENI, *Marx, la personne et la chose,* L'Harmattan, Paris, 2007, p. 152-154

(٢) وفقًا للتعريف الموجود فى مقال (tome IV, p. 133) *"Ager publicus"* فى *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Hachette, Paris, الذى ظهر فى الفترة بين 1877 و1919 ويذكر Niebuhr فى الملحوظة 16 الخاصة بالصيغة الرسمية "للتحرير" (deditio)، التى بموجبها يمكن ضم أرض أجنبية إلى ager publicus (الطريق الآخر هو العنف بعد تدمير المدينة).

(٣) Paul SERENI, *Marx, la personne et la chose, op. cit.*, p. 144.
فى *Lettre à M. Blanqui sur la propriété* لعام 1841، يشير برودون إلى مثال الجمهورية الرومانية لتبرير رؤيته عن "الحيازة" كشكل من التملك الذى يقصى الحق المطلق والسيادة اللامحدودة على الأشياء (*ibid.*, p. 147-148).

خلال منح دائنيها، الذين كانوا فى معظم الأحيان من النبلاء، التمتع بدون مقابل تقريبًا بمساحات هائلة من الأراضى العامة. من وجهة نظر ماركس المتبناة فى الجرندريسه إن ما يميز روما العصور القديمة هو نوع معين من الوصل بين الملكية العامة والملكية الخاصة بحيث يعنى الانتماء للدولة الافتراض المسبق لهذه الحيازة. فقط هذا الانتماء هو ما يسمح بالوصول إلى الامتلاك الخاص للأراضى: "إن مالك الأرض الخاص ليس هكذا بكونه رومانيا، ولكن لكونه رومانيًا أصبح مالك خاص للأرض"، بحيث "يكون المواطن ويجب عليه أن يكون المالك الخاص"[1]. فى الواقع، بالنسبة لماركس، إن القضية الرومانية بلا منازع هى: "ما هو شكل الملكية الذى يخلق أفضل المواطنين؟" لكن أفضل مواطن هو الشخص الذى يمثل انتماءه لمشاع الدولة ضمانًا لحيازته الخاصة، وهو ما يدل على ميزة احترام مساواة معينة بين الفلاحين الأحرار والمستقلين، لكل منهم نفس الحق فى امتلاك قطعة أرض خاصة.

إذا عدنا إلى الصفحات المكرسة لهذه المقارنة بين الشكل الجرمانى للملكية والشكل الرومانى، سيبدو لنا أن علاقة الأولى بالثانية هى حقا علاقة عكسية. يشرح ماركس أنه بالنسبة للجرمانيين، المجال العام يبدو كأنه مجرد "تكملة للملكية الفردية" ؛ وعلى العكس عند الرومانيين، يبدو المجال العام "وجود اقتصادى خاص بالدولة بجانب (*neben*) الملكيات الخاصة"[2]. كيف لنا أن نفهم كلمة "بجانب"؟ إن أصحاب الملكية الخاصة، ونستخدم كلمة "الخاصة" هنا "بالمعنى الحرفى للكلمة" ، حيث إنهم "محرومون" من أى جزء يقع فى النطاق العام، إنهم هم الأغنى، لأنهم يمتلكون بالفعل مجالاً خاصا. هذه

(1) Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, Grundrisse, op. cit.*, p. 416 et 422.
(2) *Ibid.*, p. 420

نتيجة بسيطة لحقيقة أن أراضى المجال العام تم إعطاؤها فى الأصل للمواطنين المحرومين من امتلاك قطعة أرض خاصة بهم. بالتالى فإن أصحاب الملكية الخاصة "بالمعنى الحرفى للكلمة"، ليسوا هم العوام التى تعطيهم الدولة جزءًا من الأراضى لحيازتها، ولكنهم النبلاء الذين تم "استثناؤهم من المجال العام" حرفيًا. وبهذا يكون لدينا شكلان من الملكية الخاصة، "الحيازة" و"الملكية"، يتم الحصول على واحدة منهم من خلال تخصيص جزء من الأراضى المشتركة بينما الثانية لا وجود لها إلا خارج هذه الأراضى. فى ظل هذه الشروط، التأكيد على أن المجال العام عند الجرمانيين هو "تكملة الملكية الفردية" هو تأكيد على أن "الملكية الفردية" قد عُرفت مسبقًا قبل الملكية المشتركة. إن هذه الملكية الفردية هى فى الواقع ملكية المنزل العائلى الذى يُشَكل "مركز إنتاج مستقل" منفصل عن الآخرين "بمساحات كبيرة". ومن ثم إذا كان هناك مجال عام فيكون فى شكل "أرض مشتركة" أو "أرض الشعب"، والتى هى "أرض للصيد والرعى وتقطيع الأشجار... إلخ". بعيدًا عن أن الانتماء للمجال العام هو، كما فى الشكل الرومانى، "افتراض مسبق" أو "شرط" للملكية الخاصة للأراضى، هنا، الملكية الفردية للعائلة هى من تشترط الوصول إلى السلع المشتركة، وتكون هذه الأخيرة ملكية مشتركة للعديد من العائلات ويُعرفون على أنهم أعضاء "قبيلة" واحدة. ومن ثم تتمثل العلاقة العكسية هنا فيما يعد "افتراضًا مسبقًا" فى الشكل الرومانى هو "نتيجة" للشكل الجرمانى: تنتج الملكية المشتركة فى هذه الحالة الأخيرة عن العلاقات المتبادلة بين الملاك الأفراد أو كما يقول ماركس من "تجمعهم الفعال لأهداف مشتركة" ؛ لا تبدو الملكية المشتركة هنا سوى "ملحق جماعى" للملكيات الفردية للأرض[1].

---

(1) *Ibid.*

إن ما يجعل من هذا المنطلق سعر الملكية المشتركة عند الجرمانيين القدماء، هو فى النهاية فصل المشاع عما تملكه الدولة: فى الواقع، هذا الفصل هو ما يسمح بتصوره فى أصول تاريخ. فى الملكية العامة الجرمانية باعتبارها "مشاعًا أصليًا"، كان يمكن أن يكون هناك، إذا جاز التعبير، "مشاع لا يعود إلى ملكية الدولة بعد" الذى، بحكم وجوده فقط فى الماضى، سيصف "لمشاع المستقبل" تحقيق جميع إمكانات المشاع غير الحكومى فى ومن خلال ترك الدولة. على أى حال ، فإن ميزة هذا المشاع الأصلى هو تسليط الضوء على إمكانية التمييز بين ما هو فردى بشكل بسيط وما هو فردى على وجه الخصوص: فى الواقع، لم يقم هذا المشاع سوى بمد الملكية الفردية التى لم تكن فى حد ذاتها "خاصة" بمعنى الهيمنة أو الحق الحصرى وغير المحدود على شىء ما. يمكننا بلا شك الحديث عن "الحيازة" ولكن بشرط إضافة أن خصوصية هذه الحيازة تكمن فى أن الدولة لم تكن تضمنها ولا تهبها، على عكس الحيازة الرومانية التى تمتع بها العامة. فى الحقيقة، كما رأينا، إن الجرمانى هو مالك فردى وفى نفس الوقت عضو فى قبيلة، بحيث إنه إذا كان يمتلك جزءًا من الأرض المشتركة (للصيد أو للمرعى على سبيل المثال)، فهذا يعود إلى أنه مالك فردى. إنه يتجاهل الملكية "الخاصة" بمعنى ما هو حصرى وما يمكن استثناؤه: إذا كان فى روما، يقوم الغنى باستبعاد الآخرين جميعًا ويكون فى نفس الوقت هو "المحروم" من الوصول إلى المشاع، ففى جرمانيا، يحق للمالك الفردى الوصول للمشاع بكونه مالكًا فرديا[1]. ولذلك، فإن ماركس يعد نفسه مخولًا للحديث عن "ملكية مشتركة فعلية للمالكين الفرديين، وليس عن التنظيم الوحدوى لهؤلاء المالكين، لأنهم

(1) Paul SERENI, *Marx, la personne et la chose, op. cit.*, p. 159

سيوجدون فى المدينة نفسها وجودًا منفصلاً كأفراد منفردين"[1]. إن الشكل الجرمانى كشكل أصلى يعطى بهذا مثالين مزدوجين عن الملكية المشتركة التى لا تعود لملكية الدولة وعن الملكية الفردية غير الخاصة. وبهذا نفهم بشكل أفضل الفائدة التى يمكن أن يقدمها للمفهوم المادى للتاريخ.

تاريخيا وأنثروبولوجيا، يأتى السؤال لمعرفة إذا كنا حقا نهتم بالشكل الجرمانى القديم "للملكية المشتركة" للأراضى، وهو ما يؤكد عليه ماركس مرات كثيرة. فى كتابه قبل التاريخ[2] **Prior to History** ، يسعى آلان تستار **Alain Testart** إلى فهم "معنى التاريخ" فى تطور الأشكال الأولى للحياة الاجتماعية من خلال ما يطلق عليه "اختراع الثروة". يلاحظ أن المجتمعات الإثنوجرافية فى العصر النيوليثى (ميلانيزيا، أمريكا الشمالية) لم تكن تعرف سوى "فائدة" واحدة للثروة، وهى التقدير الاجتماعى أو الاحترام النابع من حيازتها. لا يوجد عمل بأجر ، ومن ثم لا توجد سلطة على من يحصلون على مقابل لعملهم ، وقبل كل شىء لا توجد إمكانية للثروة بأن تنتج ثروة من خلال الاستثمار فى الأراضى. إن ما لا نجده هو أساس التفرقة بين الطبقات الاجتماعية: "لا يمكن للمالك أن يستأجر أرضه وأن تعود إليه بربح، أو إيجار، أو ما يمكن أن يسمى أيضًا إيجار الأرض"[3]. إن لقب المالك مشروط بالاستخدام الفعلى للشىء موضع الامتلاك، بحيث يؤدى عدم الاستخدام لبضع سنوات إلى فقدان لقب المالك. من هنا تأتى التفرقة التى يقدمها تستار

(1) Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, p. 421.

(2) Alain TESTART, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac*, Gallimard, Paris, 2012.

(3) *Ibid.*, p. 407.

بين الشكلين المختلفين للملكية: الشكل التاريخى الأقدم الذى يطلق عليه "usufondée" لأنه "مبنى على الاستخدام المستمر على مدار الوقت وطالما يمكن إظهار هذا الاستخدام"[1]. هذا الاشتراط على الممتلكات من خلال ثبوت الفعالية بالاستخدام على المدى الطويل يجعل من ملكية الأراضى شيئًا مستحيلاً، لأن المزارع والمالك هم شخص واحد. فى المقابل، نطلق نحن على شكل الملكية "fundiary" لأنها "تعتمد على اعتبار ما تملكه من أموال، بغض النظر عن العمل الذى تولده أو الاستخدام الناتج عنها": سواء استخدم المالك الأرض بنفسه أو استأجرها لأحدهم أو تركها لتبور، فهذا لا يسحب منه لقب الملكية[2]. ما ينتج عن هذا هو أنه لا يمكن أن يكون للثروة الوظائف ذاتها فى النظامين المختلفين للملكية: ففى النظام المبنى على الأموال، تمثل الثروة قاعدة القوة الاقتصادية بحيث تصبح مصدرًا للدخل عن طريق الاستثمار ؛ أما فى النظام المبنى على الاستخدام المستمر للملكية، فلا يمكن تحويل فائض الثروة إلا إلى مكانة اجتماعية فى المناسبات الفخمة التى لا يمكن استثمارها.

من خلال هذا التمييز الأساسى، يقدم تستار فرضية عامة مفادها أن المجتمعات النيوليثية لا تعرف سوى الملكية المبنية على الاستخدام المستمر للأرض ويضع معنى التطور الاجتماعى من خلال تكوين ثلاث مجموعات كبيرة يصفها بأنها تشكل "ثلاث عوالم": "العالم الأول" يحتوى على "المجتمعات بدون ثروة" التى لا تعرف سوى الملكية المبنية على الاستخدام الدائم ؛ "العالم

---

(1) *Ibid.*, p. 408.

يستشهد تيستار بمقولة عالم الأنثروبولوجيا بخصوص سكان الإسكيمو: "مبدئيا، الوضع كالتالى: الحيازة الشخصية مشروطة بالاستخدام الحقيقى للملكية ؛ الرجل الذى لا يستخدم مصيدة الثعالب الخاصة به يجب أن يسمح لغيره بأن يحل محله [...]" (*ibid.*, p. 409)

(2) *Ibid.*

الثانى" يحتوى على "المجتمعات ذات الثروة والملكية المبنية على الاستخدام الدائم" ؛ أما "العالم الثالث" فيحتوى على "المجتمعات ذات الثروة والملكية المبنية على احتساب الأموال". إن التتابع التاريخى لتلك العوالم الثلاث يحدد طريقة "لمعنى التاريخ" ترتبط بالأهمية المتزايدة بالثروة. يجب تحديد أن تلك العوالم الثلاث لا تتوافق إلا مع الفترات العتيقة: وبهذا، إذا كانت المجتمعات النيوليثية تعود إلى العالم الثانى، لا يمكننا بأى حال من الأحوال جعلها تتزامن مع هذا العالم بحيث تتوافق بعض المجتمعات الأخرى مثل مجتمعات العصر الحديدى مع هذا العالم، ومجتمعات الصيد-والجمع، مثل مجتمعات كاليفورنيا، على الرغم من أن هذه المجتمعات لم تكن زراعية[1]. هذا الافتراض العام يقوض الافتراض المسبق القائل بأن مجتمعات الصيد والجمع، وكذلك المجتمعات النيوليثية التى ورثت على الأرجح الممتلكات المبنية على الاستخدام المستمر، ستصبح هى المجتمعات التى لا توجد فيها ممتلكات أو على الأقل فى شكل ملكية جماعية. إن ما يشكل عائق هنا هو بالتحديد الخلط بين الملكية المبنية على الاستخدام المستمر والملكية الجماعية. لأن الملكية المبنية على الاستخدام المستمر حتى تستبعد البؤس ومصادرة ملكية العامل - أى تواجد الفلاح بدون أرض - لا تستبعد مطلقًا أوجه عدم المساواة والتسلسل الهرمى: إنها "ملكية حقيقية - وليست، كما قلنا، مجرد حق بالانتفاع - وهى أيضًا ملكية وسائل الإنتاج، القادرة على توليد التفاوتات والتبعية الكبيرة. ولكنها لا تسمح بمصادرة أملاك العامل، فهى لا تسمح، باستخدام مصطلحات ماركس، بفصل العامل عن وسائله للإنتاج. طالما أن العامل يعمل فى حقله، فلا

(1) *Ibid.*, p. 410.

يمكننا أن نأخذه منه"[1]. ولذلك يجب أن نكون حريصين على عدم الاستدلال سريعًا من غياب الفصل بين العامل ووسائل الإنتاج على غياب عدم المساواة بسبب الملكية الجماعية المفترضة لهذه الوسائل نفسها. بما أن "البؤس ينشأ مع الملكية المبنية على الأموال" يجب علينا استخلاص أن المجتمعات من النوع النيوليثى لم تكن "مجتمعات ترف وبؤس" كما أنها لم تكن "مجتمعات مساواة". وبهذا يتم فصل فكرة "مجتمع المساواة" فى أصل التاريخ من وصفها ذا الأدلة الأنثروبولوجية.

يستحق المثال عن الجرمانيين القدماء الذى يقدره ماركس كثيرًا، أن نتوقف عنده. هذا الشعب البربرى الذى يعود إلى العصر الحديدى ويندرج تحت العالم الثانى. بالرجوع إلى النصوص الكلاسيكية المتعلقة بالملكية المبنية على الأموال، يبرز تستار العديد من التعليقات التى أرادت رؤية العديد من "الدلالات على الطابع الجماعى – العام أو المجتمعى – لملكية الأرض"[2]. لا يستخدم أى من هؤلاء الكُتاب مصطلح المجال العام حتى يصف ملكية الأراضى كما أنهم لا يذكرون الشعب ولا المدينة. بل إنهم على الأحرى يرون "غياب الملكية"، لعدم وجود مصطلح كاف قادر على حساب الفرق بين نظام الملكية الجرمانى وما هو مألوف بالنسبة لهم. فقط مصطلح الملكية المبنى على الاستخدام المستمر يمكنه تشكيل هذا الفرق، على الأقل لسببين. الأول هو أن الأراضى المزروعة يمكن تفرقتها عن الأراضى القابلة للزرع ولم يتم زرعها: إن وفرة هذه الأخيرة هو ما يجعل من مشاركتها شيئًا علميًّا[3]، بما أنه

---

(1) *Ibid.*, p. 417.

(2) *Ibid.*, p. 431

(3) *Ibid.*, p. 430, note 3.

يكتب تاسيت (نحن نضع كلمة "الأراضى" بين قوسين): "امتداد "الأراضى" الغير مزروعة يجعل هذه المشاركة بسيطة. تتغير [الخصوبة arva] على مدار السنين وتكثر الأراضى (الزراعية) التى نحرثها." كما حدد تاسيت فى الملحوظة ذاتها أنه يعارض *ager* (الأرض بشكل عام) و *arvum* (الأرض المحروثة، المزروعة).

من الممكن مشاركة "ما لم يتم زراعته ولا يعد ملكًا لأحد بعد"، بينما لا يمكن مشاركة ما تم زراعته ويعود إلى الاستخدام الحالى. وهو ما نجده بالضبط فى الملكية المبنية على الاستخدام المستمر. أما السبب الثانى فهو ما تحدث عنه سيزار وتاسيت **César and Tacite**، "إعادة التوزيع السنوى للأراضى". مرة أخرى، هذه إحدى ممارسات الملكية المبنية على الاستخدام المستمر: "إذا لم يكن لأحد أى حق فى الأرض التى لا يزرعها، ففى نفس الوقت يحق لكل أن يكون له أرض يزرعها"[1]. يتم إعطاء الأرض وفقًا للحاجة، ولكن تختلف هذه الحاجة وفقًا للطبقة الاجتماعية لكل فرد ووفقًا لعدد العبيد والزبائن التابعين له. وبهذا لا يكون التوزيع متساويا، ولكن الأرض ليست "وسيلة للهيمنة الاجتماعية"؛ لأن القادرين لا يستطيعون الحصول على الأراضى عن طريق تجريد الضعفاء من حصتهم فى الأرض. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نحدد أنه فى الحالة الجرمانية، الملكية المبنية على الاستخدام المستمر لا تورث – بينما هى كذلك بشكل عام. إذا قمنا بتلخيص ما سبق، نحن نهتم بمجتمع غير متساوى تمامًا لا يعد "مجتمع الطبقات" بالمعنى الذى استخدمه ماركس، أى إنه مجتمع سينفصل فيه العمال عن وسائل الإنتاج التى ستصبح ملكية حصرية لمن لا يعملون.

والآن ماذا عن "النظام السياسى" لهذه المجتمعات (من العالم الثانى)، وبشكل خاص عند الجرمانيين القدماء؟ اتفاقًا مع الرأى العام، يفترض تستار لجميع المجتمعات النيوليثية الأوروبية أنها "مجتمعات بلا دولة". ولكنه يأخذ

(1) *Ibid.*, p. 431.

حظره عند التفرقة بين ثلاثة أقسام كبيرة[1]: يتميز القسم الأول "بغياب أى وظيفة ذات سلطة"، أي ما يعنى أن السلطة لا تأتى من الوظيفة ولكن من الثروة التى تنفق بشكل متفاخر ؛ أما القسم الثانى فيتميز بوجود "مجالس" تعمل كجمعيات سيادية على جميع مستويات الحياة الاجتماعية (القرية ، القبيلة، الكونفدرالية) - مثل "الديمقراطية البدائية" التى تحدث عنها مورجان **Morgan** عند الإيروكواس **Iroquois** ؛ ويتميز القسم الثالث "مجتمعات القرابة"، كالنموذج الإفريقى، والتى تتحدد دائمًا بالإشارة إلى سلف مؤسس وبالتضامن أو المسئولية المشتركة (على سبيل المثال فى حالة استدانة أحد أعضائه)، ويكون الزعيم هو الشخص الأقدم سنا. تضعنا مؤسسات الجرمانيين القدماء أمام نوع من "الديمقراطية العسكرية"، وفقًا لمصطلح إنجلز[2]، التى تسمح بإضافتهم إلى القسم الثانى. فى الواقع، إن الأوامر التى يصدرها الجنرالات لا تأتى من سلطة معترف بها تضمن لهم الطاعة: "لا يأتى إلى الحرب إلا من يريد حقا"، لأن رئيس البعثة يعجبهم، فهى "ليست خدمة عسكرية إجبارية"[3]. وبهذا، تكون الجيوش الجرمانية "جيوشًا صغيرة خاصة تحافظ عليها السرقة" وترتكز هذه الجيوش قبل كل شيء على الروابط الشخصية بين "الرفاق المحاربين". يجب أيضًا إضافة "مجلس الشعب" الذى تخضع له "الأمور الكبيرة" التى تمت مناقشتها مسبقًا من قبل "الزعماء".

---

(1) *Ibid.*, p. 451-457.

(2) *Ibid.*, p. 483, note 2. إنه لا يستخدمها إلا مرة واحدة دون تعريفها حقًا ودون حصرها على الجرمانيين

(3) *Ibid.*, p. 482.

من خلال هذه الصفات، لا يختلف النظام السياسى للجرمانيين القدماء عن النظام الرومانى فقط بل أيضًا عن نظام الجال **Gauls** من نفس الحقبة، الذين عرفوا تجميع القوات وإقناع مجلس الشعب للدخول فى الحرب وجمع الضرائب. كل هذا يدل على وجود الدولة عندهم. "الفرق بين الجرمانيين الذين لا يذهبون إلى الحرب إلا برضاهم والآخرين المجبورين عليها، هو الفرق بين الدولة واللا دولة"[١]. إن قدم شكل مجلس الشعب فى أوروبا، والتقريب بين مجالس الشعب عند الجرمانيين والدول الاسكندينافية فى العصور الوسطى وفى أيسلندا، وغياب أى تقليد مشابه للشرق الأقصى أو الشرق الأدنى، جميعها مؤشرات متقاربة تقود تستار إلى جعل "فرضية وجود أرض مشتركة قديمة جدًا عند أوروبا، مع أنظمة مثل الديمقراطية البدائية منذ بداية العصر النيوليثى"[٢]. وفقًا لوجهة النظر هذه، لن يكن اليونانيون هم من "ابتكروا" الديمقراطية، ولكنهم بدأوا فى "تحسين شكل قديم جدا"، بحيث يعطونه مؤسسات تتناسب مع النظام الجديد للمدينة[٣]. وبهذا يظهر تناقض ملفت للنظر بين الشرق فى الألفية الثالثة والرابعة وأوروبا البربرية فى الألفية الأولى والثانية: بينما انتشرت فى الشرق أربع اختراعات بالتوازى وهى النحاس، المدينة، الكتابة والدولة، استقبلت أوروبا البربرية النحاس ورفضت الثلاث الآخرين. يمكننا أن نوضح هذا الرفض على أنه نوع من "المعرفة المسبقة بأهوال الاستبداد" المرتبط بوسواس تقسيم المجتمعات، باتباع بيير كلاستر **Pierre Clastres**. ولكن لم يعد فى إمكاننا أن نسند إليه سببًا "سياسيا": إنه تقليد "الديموقراطية البدائية"

---

(1) *Ibid.*, p. 485.

(2) *Ibid.*, p. 488.

(3) *Ibid.*, p. 488-489.

الذى يعود إلى عدة قرون الذى يجعل من الممكن تبرير هذا الرفض، بقدر ما هو مميز قبل كل شىء بوجود "المجلس الذى يعين أمراء الحرب، ويعطيهم سلطة التفويض، ومن ثم أيضًا له القدرة على عزلهم". باختصار، لم ترحب مؤسسات الديمقراطية بنشأة الدولة على عكس مجتمعات القرابة[1]. نرى أن المثال الخاص بالجرمانيين القدماء بعيد كل البعد عن الصورة الأمثل لمجتمع المساواة المبنى على "الملكية الفردية المشتركة". فى الواقع إنه يدل بالأحرى على خليط من الملكية المبنية على الاستخدام المستمر، عدم المساواة والتسلسل الاجتماعى الملحوظ و"الديمقراطية العسكرية" التى تَحُد من سلطة أمراء الحرب من خلال المجلس. إذا وجد "مشاع لا يعود للدولة"، فلم تكن الأراضى، بل كان ما يمثله المجلس بمعنى أنه ما لا يملكه أحد، ولا يمكن لأى زعيم مصادرته، وتَضمن نوعًا من "المساواة فى المشاركة".

على نطاق أوسع، يجب أن ننصف أطروحة الملكية العتيقة الجماعية أو المشتركة، الأطروحة التى انتشرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. بدت هذه الأطروحة بشكل رجعى مرتبطة بالفكر السائد فى هذا القرن حول فئة "الفردية"[2]. بالمعنى الدقيق للكلمة، إن حق الملكية هو الحق "المطلق" على الأشياء أى ما يعنى أن الحاصل عليه له الحق فى جميع الحقوق التى تلى: حق الاستعمال، الحق فى الثمار، وحق التمتع الذى يتضمن أيضًا "الثمار الطبيعية" "والثمار المدنية" التى هى عائد الأموال، وأخيرًا، حق الاستخدام المفرط أو الحق فى التخلص من الأشياء سواء بتدميرها أو تغيير مادتها أو بيعها

---

(1) *Ibid.*, p. 511.

(2) Alain TESTART, " Propriété et non-propriété de la terre ", *loc. cit.*, p. 16-17.

أو إهدائها[1]. يبدو من الواضح أن هذا الحق فى التخلص من الأشياء سواء بتدميرها أو بتغييرها هو شىء أساسى فى تعريف حق الملكية، ومن هنا يجب توضيح المفهوم غير المحدد أحيانًا "الملكية الجماعية".

باتباع تستار، يمكننا تمييز ثلاث اتجاهات فى القانون الفرنسى: "الملكية غير المجزأة" وهى حالة الورثة ؛ ملكية الأشخاص الاعتباريين (الدير فى العصور الوسطى أو الشركات حاليا) ؛ وأخيرًا الملكية العامة. فيما يخص الأولى، لا شك فى أنها تعنى الملكية الخاصة الخاضعة إلى شرط الاتفاق بين الأعضاء الآخرين للمجموعة. فى حالة الأشخاص الاعتباريين، نتحدث عن ملكية جماعية ولكنها ليست "اسمية"، بمعنى أنها ليست جماعية إلا بالإشارة إلى المجموعة التى تديرها. أما بالنسبة للملكية العامة، فالجزء الأكبر منها يتحدد فى أغلب الأحوال بملكية الدولة، والتى لا تختلط مع ملكية المواطنين بما أنهم لا يستطيعون الوصول إليها، أما الجزء الآخر فيتمثل فى أشياء من قبيل الطرق والمساحات المشتركة.... إلخ، ويستطيع الجميع الوصول إليها ولكن دون أن تصبح ملكًا لجميع المواطنين. نستنتج إذًا: "الملكية العامة ليست أبدًا ملكية الجميع[2]". إذا سلطنا الضوء فى ظل هذه التحديدات على موقف أفريقيا؛ حيث لا يزال هناك أنصار للملكية الجماعية للأراضى، سندرك أن هذه الفرضية مرة أخرى لا يمكن الدفاع عنها على الرغم من أوجه التشابه التى حاولنا إيجادها فى بعض الأحيان مع المجتمع الروسى أو مجتمعاتنا الريفية. يبدو أن "القرية" هى المرشح الجاد الوحيد للملكية الجماعية للأرض. ولكن المشكلة أنها لا

(1) *Ibid.*, p. 3.

(2) *Ibid.*, p. 7.

تملك أى من الحقوق التى تشكل حق الملكية: لا يوجد حق للاستخدام، ولا الحق فى الثمار، ولا الحق فى التخلص منها أو تغييرها[1]. يقوم زعيم القرية بتوزيع الأراضى الشاغرة بين زعماء العائلات ولكن هذا لا يكفى لجعل القرية مالك هذه الأراضى. فى الواقع، هذه الأراضى الشاغرة لا تأتى من الملكية الجماعية ولكن من "اللا-ملكية": فهى ليست سلعًا وغير قابلة للامتلاك، فهى بهذا المعنى ليست لأحد *res nullius*[2]. بالإضافة إلى أن فئة حق الانتفاع - لن يصبح الأفراد سوى منتفعين - لا يمكن الإبقاء عليها، بما أنه لا معنى لها سوى معارضة المالك الحقيقى الذى لا يوجد فى هذا الحالة[3]. يجب علينا إذًا أن نعترف بأن "الرجال وأسرهم هم الملاك الحقيقيون للأرض فى إفريقيا[4]".

ظهور الملكية الفردية

كيف، فى ظل هذه الظروف، تشكلت هذه "الحيازة الفردية"، باستخدام مفهوم ماكفيرسون **C.B. Macpherson**، الذى أعاد تقديم الإنسانية المتحضرة على أنها تجمع أصحاب الملكية الخاصة؟ وجب أولاً إعادة تفسير وتغيير اتجاه التقليد الدينى القديم الذى يعود إلى كتاب المزامير ***Livre des Psaumes*** الذى ذكرناه مسبقًا[5]، الذى يجعل من الأرض هبة الإله إلى خلقه. إذا كان الإله فى الأصل هو السيد الوحيد (المهيمن) للأرض، فإن الخطيئة قادت البشر

(1) *Ibid.*, p. 14-15.
(2) *Ibid.*, p. 23-25. Sur la *res nullius*, الرجوع للفصل الأول
(3) *Ibid.*, p. 16.
(4) *Ibid.*

(٥) الفصل الثانى

إلى وضع ترتيبات تسمح لهم بممارسة حياتهم وفقًا للنظام الطبيعى، أولها هو الحفاظ على الحياة. حتى يستطيع الإنسان الاستمتاع بممتلكاته، وضمان الحصول على وسائل الاستمرار فى الحياة بكرامة من خلال المدخرات وإنشاء إرث شخصى، فعليه افتراض وجود حق ملكية مبنى على أساس المنطق، كما يشير توماس الأكوينى **Thomas d'Aquin**. إذا ناقشنا أطروحات القديس باسيليوس **saint Basile** والقديس امبروزيا **saint Ambroise** عن الملكية المشتركة، يفرق توماس الأكوينى بين الملكية كما هى التابعة للإله فى حكمه المطلق على خلقه واستخدامات الأرض التى ينظمها القانون الوضعى، والذى هو التعبير عن المنطق البشرى ويجعل حيازة السلع الخارجية مشروعة: " إذا كانت الممتلكات المشتركة تأتى من القانون الطبيعى، فهذا لا يعود إلى أن القانون الطبيعى ينص على أن كل شىء يجب أن يكون ممتلكًا بشكل مشترك وألا يمتلك أحد شيئًا بشكل خاص، ولكن لأن تقسيم الممتلكات هو أمر غريب على القانون الطبيعى ؛ فإن الأمر يعتمد بالأخص على الاتفاقيات البشرية، ومن ثم يكون بموجب القانون الوضعى، كما هو مذكور أعلاه. ومن ثم ، فإن الملكية لا تتعارض مع القانون الطبيعى ، ولكنها تضاف إليه بدقة بفضل العقل البشرى.

وبهذا لا تكون الملكية الخاصة "طبيعية" تمامًا، كما ستنص عليه لاحقًا العقيدة الكاثوليكية التى يذكرها البابا ليون الثالث عشر فى عام ١٨٩١ فى منشوره الموجه بالكامل وبوضوح ضد المذهب الاشتراكى للملكية الجماعية[1]، بل تكون الحيازة بهدف الاستجابة للمطالب الشخصية شرعية

---

(1) . Léon XIII, *Rerum novarum. Sur la condition des ouvriers,* 15 mai 1891
الهدف من المنشور هو الاشتراكية: "من خلال كل ما قلناه، نفهم أن النظرية الاشتراكية عن الملكية الجماعية يجب رفضها تمامًا، كشىء مضاد للنظريات التى تحاول إنقاذها، وعكس القوانين الطبيعية للأفراد، وتغير من طبيعة وظائف الدولة وتقلق الهدوء العام. يظل إذًا أن ما يجب طرحه أولاً من قِبل الجميع الذين يريدون الخير للشعب، هو الحفاظ على حرمة الملكية الفردية". تشير الكنيسة الكاثوليكية هنا إلى مساندتها غير المشروطة للمبادئ الأيديولوجية للرأسمالية.

لأنها ضرورية للحياة. متأثرًا بملاحظات أرسطو عن المشاكل التى تطرحها الملكية المشتركة للسلع، يجادل توماس الأكوينى لصالح الملكية الخاصة مشيرًا إلى ما تجنيه من منافع شخصية: "بل إنها مهمة للحياة البشرية لثلاثة أسباب: الأول أن كلاً منا يهتم أكثر بما يملكه بشكل شخصى أكثر من اهتمامه بالسلعة المشتركة، سيتقاضى الجميع بذل مجهود فى الحفاظ عليها تاركًا للآخرين مهمة القيام بذلك ؛ هذا ما يحدث عند وجود العديد من الخادمين. الثانى، تكون إدارة الممتلكات أكثر انتظامًا عندما يعهد إلى كل فرد رعاية شىء ما، فى حين يرتبك الأمر عندما يهتم الجميع بكل شىء دون تفرقة. الثالث، يصبح السلام بين البشر مضمونًا أكثر إذا كان الكل مكتفيا بما يمتلك بشكل خاص ؛ ولهذا نرى العديد من النزاعات بين من يمتلكون شيئًا بشكل مشترك". يكشف المنطق البشرى الأهمية العملية للحيازة وضمانها بالقانون الوضعى. هذه هى نقطة التحول التى أنشأتها السكولاستية والتى سنجدها لاحقًا بريشة ليون الثالث عشر: "إن ما يجعلنا متفوقين وما يجعل منا بشرًا وما يفرقنا عن الحيوانات هو العقل والمنطق. بفضل هذا الامتياز، يجب الاعتراف للبشر ليس فقط بإمكانية استخدام الأشياء الخارجية، مثل جميع الحيوانات، بل أيضًا الحق الثابت والمستمر فى امتلاكها، سواء تلك الأشياء التى نستهلكها باستخدامها أو الأشياء التى تبقى بعد أن تخدمنا".

وهكذا فإن الحجة السكولاستية ساعدت على كسر النموذج المثالى للممتلكات المشتركة عند المسيحيين الأوائل وآباء الكنيسة بإعطاء الرجل "بشكل طبيعى"، أى بموجب وجوده ككائن عقلانى، ليس فقط الحق بل واجب "الهيمنة على الطبيعة". فهى ترتكز قبل كل شىء على فكرة أن الرجل "هو شريعته وتطبيقها بشكل ما"، وهذا يعود إلى أنه "يمتلك القدرة على أن يختار

الأشياء التى يراها تلائمه، ليس فقط فى الحاضر ولكن أيضًا فى المستقبل"، كما يكتبه ليون الثالث عشر. إن تبرير الملكية بحكم الطبيعة العقلانية للإنسان يسمح باستبعاد الإشارات المتكررة التى يستخدمها شيوعيو واشتراكيو القرن التاسع عشر ضد آباء الكنيسة والإنجيليين: "نحن لا نعارض مع شرعية الملكية الخاصة حقيقة أن الله قد أعطى الأرض للجنس البشرى لاستخدامها والتمتع بها. إذا قلنا: إن الإله قد وهبها للبشر بشكل مشترك فهذا لا يعنى أنهم يجب أن يمتلكوها بشكل مختلط ولكن أن الإله لم يعين أى جزء لأى رجل بعينه، فقد ترك تحديد الممتلكات إلى حكمة الرجال ومؤسسات الشعوب. علاوة على ذلك، على الرغم من تقسيم الأرض إلى ملكية خاصة، فإن الأرض لا تزال فى خدمة المنفعة المشتركة للجميع، حيث لا يوجد أحد بين البشر لا يتغذى على إنتاج الحقول. إن ما ينقص، يكمله العمل. وهذا هو السبب الذى يسمح لنا أن نقول، صراحةً: إن العمل هو الوسيلة العالمية لتوفير احتياجات الحياة، سواء مارسناه فى أملاكنا الخاصة، أو فى أى مهنة تستمد أجرها من منتجات الأرض وتتبادلها معها". لن يمكننا صياغة تبرير الملكية وصلتها بالعمل أو الحاجة بشكل أفضل. يجب أن نقول: إن الإصلاح قد عزز هذا الأمر عندما قام بالثناء على المزايا الكبيرة للعامل والإشفاق عليه وإنكار مساوئه حتى جرائم الكسل والتطفل الاجتماعى والترف المكلف. وبهذا جادل كالفن **Calvin** بأن الطبيعة لم تكن هى هبة الإله الحقيقية بقدر الملكية الخاصة اللازمة لصالح المجتمع. تحققت ثورة كاملة: لم يكتف الإله بمجرد إعطاء الأرض المشتركة إلى البشر، بل ملكة العقل، والقابلية على العمل، والوعى بالذات وبالجسد، وأخيرًا كل ما يجعل من الملكية الخاصة حقًا مقدسًا. وبهذا كان الباب مفتوحًا أمام الكاثوليك والبروتستانت للرأسمالية الطبيعية والتفاوتات الاجتماعية.

ولكن لن تكون الحجة السكولاستية كافية. يذهب لوك **Locke** بعيدًا بتكريسه الملكية الخاصة كحق طبيعي. في الفصل الخامس من مقاله الثاني عن الحكومة **Two Treatises on Government**، يسعى إلى تأسيس الملكية على الحق الطبيعي الذي يملكه كل شخص على ذاته، على جسده وقدراته ومن ثم على عمله الذي لا يمثل سوى تشغيل قدراته(١). وبهذا يكون لحق الملكية على العالم الخارجي التبرير الأول وغير قابل للجدال بأنها ملكية الذات. لم يعد تبرير الحق في الحيازة يُبنى على أسباب الحصول على الراحة والفائدة فقط، مثلما يراه العقل البشري، بل إنه حق أساسي يمتلكه كلٌّ على نفسه. نعرف أنه بالنسبة للوك يوجد العديد من الطرق المختلفة لتعريف الملكية. بشكل عام، الملكية هي المفهوم الذي يشمل "الحياة، الحرية والسلع". يُذكر لوك بأنه في الأصل، تعود ملكية الأرض للجميع، ضد الأطروحة المُطلقة التي تعطي لآدم وخلفائه ملكيتها. من هنا يعود مرة أخرى إلى تفسير المجتمع البدائي على أنه "مجتمع إيجابي"، ضد فكرة "المجتمع السلبي" التي نادى بها جروتيوس وبوفندورف **Grotius and Pufendorf**: لم يكن هناك قط مجتمع بمعنى أنه لا يوجد فيه شيء غير تابع لأحد، ولكن بمعنى أن الإله خلق جميع الرجال متشاركين في حيازة الأرض وجميع موارد الطبيعة(٢). ومع ذلك، لم يعط الإله الأرض بالمشاركة حتى يتركوها مجدبة وغير مثمرة، ولكن لاستخدامها في إنتاج المنافع. إن العمل هو ما يعطي الشرعية في امتلاك السلع. إن الملكية الأولى هي ملكية الذات. يرتكز حق الملكية على حق الحفاظ على النفس

---

(1) John LOCKE, *Le Second Traité du gouvernement,* PUF, Paris, 1994, paragraphe 27.

(2) Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La Nouvelle Raison du monde, op. cit.*, p. 82.

والذى يؤدى إلى السماح بتبرير ملكية كل ما يأتى من المجهود الشخصى الذى يقوم به الإنسان باستخدام جسده الخاص. إن الممتلكات التى تعود إلى الذات هى مثل امتدادات للثمار ولوسائل الحفاظ على الجسد الشخصى. إن المنطق البديهى لهذا النظام المعيارى الجديد هو أن الفرد يملك نفسه وجسده. إن هذا الدليل الأول على ملكية الذات للفرد هو ما سيتم تكراره من أجل جعل الحق فى الملكية حق طبيعى ومقدسًا وشرطًا للحياة والراحة[1]. تشكل هذه الملكية الفردية ركيزة العقيدة الاقتصادية التى لا تتغير فى الاقتصاد النيوكلاسيكى المهيمن حتى اليوم. وبهذا يكتب ليون والراس **Léon Walras**: "إن القدرات الشخصية هى ملكية الفرد كحق طبيعى. بعبارات أخرى، كل شخص مملوك لنفسه؛ لأن كل شخص، أى كل كائن عاقل وحر، لديه الحق والواجب فى ملاحقة غاياته بنفسه وبتحقيق قدره بنفسه وهو مسئول عن هذه الملاحقة وهذا الإنجاز. يُطبق هنا مبدأ التفاوت فى المناصب التى تتناسب مع مجهودنا. [...] علاوة على ذلك، بما أن الفرد هو مالك قدراته الشخصية، فهو مالك لعمله، ومالك لأجره بالإضافة إلى المنتجات والعوائد القابلة للاستهلاك أو رؤوس الأموال الجديدة، التى يحصل عليها من خلال أجره"[2].

---

(1) John LOCKE, *Le Second Traité du gouvernement, op. cit,* paragraphe 44, p. 34 :

إنه من المؤكد، على الرغم من كون الأشياء الطبيعية معطاة بالمشاركة، أن الرجل حصل على الرغم من ذلك - لأنه سيد نفسه ومالك لشخصه وأفعاله أو عمله - فى داخله على الأساس الكبير للملكية ؛ وهو ما يكوّن الجزء الأكبر من الأشياء التى يستخدمها ويعتمد عليها فى حياته، ما إن استطاع اختراع الفنون تحسين ظروف وجوده، أصبح كل ذلك ملكًا له ولم يعد مِلكًا بالمشاركة مع الآخرين."

(2) Léon WALRAS, *Etudes d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale,* F. Pichon, Paris, 1896, p. 214-215

عرفت الحجة البرجوازية كبار المدافعين عنها فى الأوقات الحالكة التى شعر فيها المالكون بالتهديد. ذهب أدولف تيير **Adolf Thiers**، حتى يواجه الخطر الاشتراكى، إلى حد القيام باستحضار أن "الغريزة طبيعية عند الرجل، الطفل والحيوان، وهى هدف فريد، مكافأة لا غنى عنها من العمل" فى دفاعه عن الملكية فى ١٨٤٨[١]. يجتهد تيير "بعناء"، مثلما يقول، فى تبرير الملكية من خلال طابعها العالمى الاجتماعى وطبيعتها الجسدية، وذلك فى مواجهة الخطر الذى يشكله أعداء المجتمع. إنه يكتب فى كل مكان، أينما وُجد المجتمع وُجدت الملكية، هذه "حقيقة عامة، عالمية، ولا تعانى من استثناءات"[٢]. هذا لأنه بالنسبة إليه، ترتبط غريزة التملك بقدرة عالمية، هى تلك التى تضمن الشعور والوعى بالفردية الروحية والجسدية: "أنا أولاً، ثم قدراتى، الجسدية أو العقلية، قدمى، يدى، عينى، عقلى، فى كلمة واحدة روحى وجسدى"[٣]. نضيف لهذه "الغريزة" الاتفاق الاجتماعى عندما يستقر الرجل ويقيم قوانين أكثر حزمًا وأكثر وضوحًا: "وهكذا، طالما أن الرجل يتطور، يصبح أكثر تعلقًا بما يمتلك، أكثر تملكًا فى كلمة واحدة. فى حالته الهمجية، يكاد يكون متملكًا ؛ فى حالته المتحضرة، يكون متملكًا بشغف. قلنا: إن فكرة الملكية تضعف فى العالم. وهذا خطأ فى الواقع. بل يتم التحكم بها وتحديدها وتعزيزها وليس إضعافها"[٤]. لا يمكننا إذًا التشكيك فى هذه الحقيقة الطبيعية والتقليدية دون التراجع؛ لأن الحضارة ليست سوى تعميم وتعزيز وتحسين الحق فى الملكية: "عند جميع الشعوب، مهما كانت وقحة، نجد الملكية، فى البداية كواقع ثم كفكرة تكون أكثر أو أقل

(1) Adolphe THIERS, *De la propriété,* Paulin, Lheureux et Cie, Paris, 1848, p. 39.
(2) *Ibid.*, p. 22.
(3) *Ibid.*, p. 36.
(4) *Ibid.*, p. 28.

وضوحًا وفقًا لدرجة التحضر التى وصلوا إليها[1]". نفهم إذًا أن جميع من أرادوا التشكيك فى الملكية لن يكونوا سوى همج يجب سحقهم بالنسبة لتيير، وهو ما ستقوم به البرجوازية الفرنسية بكل سهولة فى يونيو ١٨٤٨ أو فى مايو ١٨٧١. جميع هذه الحجج البرجوازية ترتكز على فكرة أن الملكية تستند على القدرات الفردية فقط، وبشكل خاص العمل الفردى، المصدر الوحيد للثروة. يستحيل تخيل الرجل بشكل يختلف عن كونه عامل مستقل - "هو يعمل لذاته"، يكررها تيير - وكمالك. وفى حال وجدت التفاوتات، أو وجدت السرقات، فيمكن تقليصها جميعًا أو اعتبارها شيء مقرر من خلال الممارسة اللازمة للقدرات التى لم توزعها الطبيعة بشكل عادل بين البشر.

تختلط هذه الحجة عن القانون الطبيعى **(jusnaturalism)**، ذات الإشارة الدينية، بالحجة النفعية التى تتعلق بالدافع للحصول على منفعة شخصية، الموجود فى تبريرات توماس عن الملكية. لولا العمل والملكية ما استطاع الرجل الخروج من البؤس ومعرفة الرفاه والازدهار: "إن الرجل الذى أُلقى عاريًا على الأرض العارية، يمر من البؤس إلى الرفاه من خلال ممارسة قدراته التى وهبها الإله له"، هكذا يقول تيير[2]. الملكية هى رهن الرخاء، تبررها النتائج التى تأتى منها. يتخلص هيوم وبينثام **Hume and Bentham** من شوائب القانون الطبيعى والإلهية اللاتى تحيط بعقيدة لوك، حتى إذا بحث هذا الأخير عن التوفيق بين القانون الطبيعى والمنفعة، اللذان يجب عليهما أن يسيرا جنبًا إلى جنب، وفقًا له، مثلما حدث فى

(1) *Ibid.*, p. 25.
(2) *Ibid.*, p. 95.

بداية العالم"[1]. إن المعركة التى يقودها بينثام ضد ويليام بلاكستون **William Blackstone**، المدافع الكبير عن الحقوق المطلقة للملكية، كانت تهدف إلى تفريغ النظام القانونى من أى إشارة غريبة عن مبدأ المنفعة. كل قانون ما هو إلا "مخلوق خيالى"، "كيان وهمى" تشكله السلطة السياسية بالكامل، ويتم إنشاؤه بغرض تحقيق الآثار المرجوة القادرة على التأثير على الدافع والنشاط الإنسانى. بالنسبة للوك، ما كان يعود للحق الطبيعى، ومن ثم يعتمد على الإله الذى كان أصله المطلق، أصبح من الآن فصاعدًا يرجع إلى السلطة الأرضية الوحيدة، وتأتى هذه الفكرة من الأسس الفلسفية التى تعد إلى حد كبير جدا مماثلة للتى طورها لوك فى مقاله عن الفهم الإنسانى **An Essay Concerning Human Understanding**.

يقيم بينثام علاقة وثيقة بين التعريف السياسى والقانونى عن التخيلات القانونية واحتمالات "السعادة لأكبر عدد ممكن" التى من الممكن أن نتوقعها[2]. تهتم هذه العقيدة بتفسير أن الفرد المالك ليس هذا الكائن الذى يخضع إلى الرغبة الإلهية فى الحفاظ على الحياة، ولكن تأثير البناء السياسى أفضل من أن يتوافق مع الأداء البشرى الذى يحكمه البحث عن المتعة والهروب من الألم. لا يمكن تبرير ملكية الممتلكات إلا من خلال المنفعة التى تحضرها، وهو ما لم يقلق الكثير من الليبراليين المرتبطين بالطابع المقدس لحق الملكية. لأنه

(1) *Cf.* John LOCKE, *Le Second Traité du gouvernement, op. cit.,* paragraphe 51 : "يتماشى الحق مع المنفعة بالتوازى".

(2) *Cf.* Christian LAVAL, *Jeremy Bentham. Les artifices du capitalism,* PUF, Paris, 2003. *Cf.* également Stephen G. ENGELMANN, *Imagining Interest in Political Thought. Origins of Economic Rationality,* Duke University Press, Durham, 2003.

كما وضحه بولانيي **Polanyi**، إنه بواسطة الحجج النفعية تم فرض العديد من القيود على حق الملكية منذ منتصف القرن التاسع عشر وسمحت بنشأة الدولة الاشتراكية، الضريبة العقارية والحق فى العمل. إنه أيضًا من هذا المنظور سعى بعض الاقتصاديين الراغبين فى تشجيع الصناعة والتجارة، إلى الحد من وطأة الإيجار الزراعى، إلى حد اعتبار تأميم الأراضى للتخلص من الآثار الضارة والدور الطفيلى "للأراضى الإقطاعية"[1].

لا شك فى أن هذا المذهب النفعى، وخاصةً من خلال تطور الاقتصاد السياسى، استطاع أخيرًا الفوز ضد النسخة الإلهية والقانونية للحق الطبيعى فى الملكية. ولأسباب تتعلق بالكفاءة الاقتصادية بصفة خاصة، تم الدفاع عنها لعدة قرون، مؤسسة لا تنفصل عن السوق يُنظر إليها على أنها أفضل نظام لتخصيص الموارد التى لم يخترعها الإنسان مطلقًا. تولد الحيازة الشخصية إنتاجية أعلى من أى شكل آخر للملكية، سواء كانت جماعية أو مشتركة؛ لأن الفرد يكرس نفسه لها بتركيز أكبر ويبذل مجهودًا أكبر فيها، فى انتظار النتائج التى ستعود عليه بشكل شخصى. وهذا ما دفع لوك ثم كوديلاك **Codillac** إلى قول أن أمريكا كانت تمتلك الأراضى الأكثر خصوبة، والتى لم يكن من الممكن أن تصبح خصبة سوى بتقديم حقوق ملكية حقيقية.

لا يوجد شيء يستحق الذكر نتج عن هذا الخليط الفكرى الذى ظهر فى القرن التاسع عشر حول قضية الملكية سوى الدراسة الخاصة بمفهوم "الأشياء الشائعة **res communis**" التى قام بها الفقهاء المدافعون عن حق الملكية كحق حصرى ومطلق. عند المدافعين عن فكرة المجتمع البدائى الذى تقلص إلى

---

(1) Léon WALRAS, *Etudes d'économie sociale, op. cit.*, p. 237.

"مجتمع سلبى"، بحثنا أولاً عن التوفيق بين هذه الفكرة والفكرة التى تقول: إن الأشياء ستصبح مشتركة بطبيعتها – وهو ما يؤكده القانون الرومانى. وبهذا يمكننا العثور فى معاهدة قانون الملكية "**Traité du droit de domaine de propriété**" لروبرت–جوزيف بوتييه **Robert-Joseph Pothier** عام ١٧٧٧:

"فى البداية حصل الرجال الأوائل على جميع الأشياء التى وهبها الإله للجنس البشرى بشكل مشترك. لم يكن هذا المجتمع مجتمعًا إيجابيًّا، مثل ذلك المجتمع الموجود بين العديد من الأشخاص الذين يتشاركون نطاق شىء ما يحصل كل منهم على جزء منه ؛ لقد كان مجتمعًا، يطلقون عليه مجتمعًا سلبيًّا، مكونًا من فكرة أن جميع الأشياء تعد مشاعًا أمام الجميع ولكنها ليست ملك لأحد بينهم. [...] وبعد أن تكاثر الجنس البشرى، تقاسم البشر فيما بينهم الأراضى وأغلبية الأشياء الموجودة ؛ إن ما سقط من كل واحد فيهم بدأ فى أن يصبح ملكًا لهم بشكل خاص. لم يعد كل شىء يدخل فى هذه القسمة ؛ تظل العديد من الأشياء حتى اليوم فى هيئة المجتمع السلبى. هذه الأشياء هى ما يطلق عليها الفقهاء "الأشياء الشائعة" **res communis**"[1].

يأتى السؤال هنا لمعرفة لماذا ظلت بعض الأشياء، ويجب عليها أن تظل بهذا الشكل، خارج التقاسم الذى يشكل الملكية الخاصة. كما يلاحظه ميخائيل زيفاراس **Mikhail Xifaras** بخصوص موقف القانونى جون باتيست فيكتور برودون **Jean-Baptiste-Victor Proudhon**، إن "تبنى الفرضية الإلهية عن

(1) Robert-Joseph POTHIER, *Traité du droit de domaine de propriété*, t. 1, Debures père, 1777, n 21, p. 23-24, cité *in* Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes, op. cit.*, p. 120, note 81.

المجتمع السلبى يُضعف" مفهوم الأشياء الشائعة[1]. فى الواقع، لا يدل المجتمع السلبى على أن الجميع يتشاركون فى حيازة الأشياء المقسمة، بل يدل على أنه لا يوجد شيء ملكًا لأحد: وبهذا تكون الأشياء حقا بلا مالك **res nullius** وليست شائعة **res communis**. مجرد أنها شاغرة تنتظر أن يصبح لها مالك؛ مما يسمح بتبرير التأسيس اللاحق للملكية الخاصة. ولكن من وجهة النظر هذه، يجب أن يحتوى المجال الذى تركه الإله للإنسان على البحار، الهواء والنار، بنفس مقدار الأشياء المادية، لأن هذه العناصر الأربعة لا تتفوق بأى حال من الأحوال على الإنسان. "بعبارة أخرى، من الصعب علينا فهم لماذا لا يمكن إعادة إنتاج وتطبيق المنطق الذى يسمح بالانتقال من عدم إمكانية تملك العناصر الأربعة (الأرض والماء والهواء والنار) إلى إمكانية تملك عنصر منهم (الأرض) على الثلاثة العناصر الآخرين [2]، ومن ثم لماذا يجب على المياه والهواء والنار أن يظلوا مجرد " أشياء مشتركة" - على افتراض مرة أخرى أن هذه الحالة تتوافق مع أطروحة المجتمع السلبى.

---

(1) Mikhail XIFARAS, *La Propriété, op. cit.*, p. 378.

(2) *Ibid.*

نشير إلى أن برودون يعيد حجة الصفة الحيوية للعناصر الأربعة ضد شارل كونت Charles Comte فى *Qu'est-ce que la propriété? Op. cit.*, p. 95: "إذا كان استخدام الماء، الهواء والنار يقصى الملكية، فيجب أن يفعل استخدام التربة نفس الشيء. [...] وبهذا تكون الأرض، مثل الماء، الهواء والضوء، هم أشياء ذات ضرورة أولية بحيث يجب على الجميع أن يستخدمهم بحرية دون الإضرار بتمتع الآخرين بهم ؛ لماذا إذا تُمتلك الأراضى؟ إجابة شارل كونت مثيرة: لنقل إنها لا يمكن أن تتبخر ؛ يؤكد شارل كونت أنه بسبب عدم كونها لا نهاية لها. فالأرض شيء محدود ؛ إذًا باتباع شارل كونت، يجب تمـ كها. يبدو أنه يجب عليه قول، على العكس: إذًا لا يجب أن تكون شيئًا مملوكًا.

بشكل ملحوظ، بالنسبة لشارل-بونافونتور-مارى توليبه **Charles-Bonaventure-Marie Toullier**، لا تتضمن فئة الأشياء الشائعة الأشياء غير القابلة للتملك بطبيعتها، "ولكن أيضًا ما يمكن امتلاكه ولم يُمتلك بعد، الأسماك على سبيل المثال، والتى تظل فى انتظار من يصطادها"(١). بالنسبة لشارل دومولومب **Charles Demolombe**، التفرقة بين **res communis** و **res nullius** تتناسب بشدة مع احتمالية الزيادة اللامحدودة للقدرات الإنسانية: إن الفرق الوحيد بين هذين النوعين هو أن الأولى، "فى حين أنها تنتمى إلى المجتمع السلبى، تظل غير قابلة للامتلاك فى ظل القدرات الحالية للإنسان"، بينما أن الثانية قابلة للامتلاك مباشرة وفورًا(٢). ولكن عند أوجستين شارل رونوار **Augustin Charles-Renouard** بالأخص، يقوم بقلب المذهب التقليدى لهذه التفرقة: منذ أن أصبح من الحقوق الإنسانية كل ما هو خاص قابل للامتلاك، أصبحت الأشياء الشائعة ملكًا للجميع "إلى حين تقديم الدليل الواقعى على عكس ذلك"(٣). حتى نقيس مدى هذا الانقلاب فى المنهج المستخدم، يجب التذكير بموقف دوما **Domat** فيما يخص الأشياء الشائعة (السماوات، النجوم، الضوء، الهواء والبحار)(٤). يقول رونوارد فيما يخص هذا الأمر: "يعرض هذا المقطع السبب النهائى لعدم القابلية على الامتلاك التى يشير إليها. قام التناغم المهيمن الذى يتحكم فى الخلق باستبعاد الأشياء الأساسية خارج إدراك المجالات الخاصة، الأشياء التى بدونها لا يمكن التمتع بالحياة إذا تم استبعاد الأفراد منها فى حالة أصبحت قابلة للامتلاك. من

---

(1) Mikhail XIFARAS, *La Propriété*, *op. cit.*, p. 379.

(2) *Ibid.*, p. 381-382.

(3) *Ibid.*

(٤) *Cf.* الفصل الأول

الضرورى أن يتنفس الجميع الهواء وأن تشرق الشمس للجميع. يجب قلب مصطلحات اقتراح دوما إذا أردنا العودة إلى تفسيره القانونى. لا يعود سبب أن هذه السلع شائعة أمام الجميع هو عدم وجود مالك لها ؛ بل عدم وجود مالك لها هو ما يجعلها شائعة. إذا كان كونها موضعًا للاستخدام هو السبب فى عدم قابلية امتلاكها فى القوانين الإلهية، فهذا هو الأثر فى القانون البشرى"[1].
نستخلص من هنا بالدليل: اليوم الذى سيستطيع فيه الرجال امتلاكها، ستتوقف عن كونها شائعة كحقيقة واقعة.

"التفرقة المطلقة": القانون العام والقانون الخاص:

يرتبط محو المشاع وحصره فى بعض "الأشياء المشتركة بطبيعتها" بالاستقطاب الثنائى فى العقيدة القانونية والفكر السياسى "العام" و"الخاص"، والذى سيمتد ليشمل الاقتصاد السياسى من خلال معارضة الدولة والسوق.

إذا كان انقسام القانون إلى قانون عام وقانون خاص حديث العهد نسبيا فى الغرب، هذا لأنه وبالتحديد يحمل هذا الانقسام كافتراض مسبق وأساسى تعاليم هذه الفردية الامتلاكية. سنقوم بإثبات أن التفرقة بين الملكية العامة والملكية الخاصة قد وجدت فى روما القديمة. السؤال هو هل تضمنت هذه التفرقة انقسام القانون إلى قانون عام وقانون خاص، هذا هو محل الجدل. كما رأينا فى مقارنة ماركس بين الشكل الجرمانى والشكل الرومانى، إن ما يميز هذا الأخير هو نوع معين من الربط بين الملكية العائلية الخاصة والملكية العامة. إن

(1) Cité in Mikhail XIFARAS, *La Propriété*, *op. cit.*, p. 385.

الملكية العامة هى ملكية الدولة طالما يتم تعريفها إلى الشعب الرومانى. إن هذا الخيال القانونى هو ما يضفى الشرعية فى نفس الوقت على توزيع الأراضى من نطاق الشعب إلى العامة وعلى استبعاد النبلاء الحاصلين بالفعل على أراضٍ خاصة بهم. وبهذا تحمل الملكية العامة علاقة مزدوجة مع ما هو "خاص": علاقة الضمان الداخلى مع "الحيازة" الخاصة للعامة، وعلاقة الاستبعاد السلبى مع الملكية الخاصة الحصرية للنبلاء. ولكن ماذا يعنى أن يكون الشىء عامًا فى حد ذاته؟ إن مفهوم المجال العام غير القابل للمصادرة أو الانتزاع، والذى يتم تخصيص قطع أراضٍ منه إلى بعض الأشخاص، لا يكفى بالتأكيد لاستنفاذ المحتوى. على الرغم من هذا، بما أن هذا المجال العام هو ملك الدولة، فهل ينبغى إذا تعميمه على هوية القانون العام والدولة؟ هل نستطيع الاكتفاء بالمفهوم الذى يجعل من العام الوجه السلبى للملكية الخاصة للمالك؟ ألسنا نخاطر بتأسيس العام والخاص فى علاقة شبه منظورة فيما يتعلق بالفئات القانونية؟ وهل يجب علينا حقا اعتبار هذا التقسيم على أنه التقسيم المطلق الذى لا يمكن تجاوزه فى القانون الرومانى، مثلما حدث مع استقبال الغرب لهذا القانون منذ زمن بعيد؟

إن ما يؤيد منذ فترة طويلة هذا التعريف المختزل والمبسط لفئة "العام" فى القانون الرومانى هو، بلا شك، حقيقة أن اهتمام الفقهاء ركز فى المقام الأول على الفرد المالك الذى يمارس السلطة المطلقة على الشىء الذى يمتلكه، ولا سيما التخلص منه فى عملية التبادل التجارى. ومن ثم يحصل القانون الرومانى على قيمته التى لا يمكن الاستغناء عنها من قدرته على توقع تطور التبادل فى العصر الحديث. يكشف سلوك ماركس فيما يخص هذا الأمر وجهة نظر انتشرت أثناء القرن التاسع عشر. إن ما يفسر الاستمرار النسبى والحيوية

المستمرة للقانون الرومانى لما هو خارج المجتمع الذى نشأ فيه، هو أنه كان أول من استطاع أن يضع المساواة والحرية "كافتراضات مسبقة" لعلاقة التبادل بين الأطراف الملاك. ومن ثم يتم تعريف العبد **servus** على أنه الشخص الذى لا يستطيع أن يحصل على السلع من خلال التبادل[1]، وهو ما يثبت بالنفى أنه يجب أن يكون المرء حرا حتى يكون في استطاعته التبادل. بعبارات أخرى، توصل هذا القانون إلى عزل القرارات المطلقة "للشخص الاعتباري" طالما أنها تنبع من "الفرد المتبادل". من هنا "يتوقع" القانون الرومانى" قانون المجتمع الصناعى بالرغم من أنه تناسب مع مرحلة بدائية للغاية من تطور التبادل[2]. بلا شك يمكن لهذا التفسير أن يبدو مدعومًا برؤية غائية **teleological** حول تاريخ القانون. على الأقل كان جديرًا باعتراف مؤلفه باستقلالية ما للقانون فيما يتعلق بالبنية التحتية الاقتصادية التى يسيطر عليها العمل القسرى وليس قيمة التبادل.

بصفة عامة، إن ما يثير التساؤل هو "استخدام" القانون الرومانى، أو بالأحرى "الاستخدامات" المختلفة التى قمنا بها ولازلنا حتى اليوم نستطيع القيام بها. فى الإطار الحالى للعولمة، الإصرار على الاستمرارية الخالدة للقانون الرومانى يسمح قبل كل شىء بتبرير إعادة إحياء مذهب "**pandectism**" في هيئة استعمال جديد له **usus modernus pandectarum**[3]. ومن ثم فهذه

---

(1) *Cf.* Karl MARX, *Manuscrits de 1857-1858, op. cit.*, t. I, p. 185
يشير ماركس إلى *Institutes* الخاص ب Justinien.

(2) *Ibid.*, p. 186

(3) نسترجع هنا أطروحة لباولو نابولى فى مداخلته فى محاضرة 6 إبريل 2011 من مؤتمر "من العام إلى المشاع" المخصصة للنزاع بين الاستخدامات للقانون ("L'histoire du droit et le commun. Quelques elements de réflexion", p. 4). مصطلح "pandectisme" مكون من "*Pandectes*، الذى يأتى من الكلمة اليونانية *Pandectai*، "التى تحتوى على الكل".

هى الدرجة الأعلى من تجريد فئات هذا القانون التى تسمح بنقلها إلى أنظمتنا القانونية الخاصة التى تتعدى الخصوصيات الوطنية. على سبيل المثال، وفقًا لرينارد زيمرمان **Reinhard Zimmermann**، إن المبدأ الكامن فى قانون العقود الأوروبى، الذى بموجبه تكون العقود المبنية على الموافقة الوحيدة غير الرسمية ذات قوة ملزمة، ليس إلا "القانون الرومانى ولكن فى ثوب حديث"(١).

إن الهدف الجوهرى هو إعادة إحياء فكرة "القانون الأوروبى المشترك" وسيقوم بتطويره علماء القانون (الأساتذة، القضاة، المشرعون). استُخدم مصطلح "القانون المشترك" فى الماضى من أجل تأهيل القانون الكنسى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية النابعة من الثورة البابوية فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر. كان هذا القانون هو قانون منظمة أوروبا الموحدة **paneuropean** التى أصبحت "أول دولة حديثة"(٢). العديد من قواعد هذا القانون الأوروبى المشترك "الجديد" مستعارة من القانون الرومانى مثلما تم تدوينه فى مجموع النصوص المجمعة بين ٥٢٩ و٥٣٤ بناءً على أوامر الإمبراطور البيزنطى جستينيان(٣) **Justinien** وتم التعقيب عليها والتغاضى عنها إلى أجل غير مسمى من قبل فقهاء الجامعات منذ القرن الحادى عشر. ولكن هذا القانون الرومانى وُصف

---

(1) Reinhard ZIMMERMANN, "Roman law and European legal unity", *in* Arthur HARTKAMP *et al.* (dir.), *Towards a European Legal Code,* Wolters Kluwer, Londres, 1994, p. 72 (cite par Paolo NAPOLI *in* " L'histoire du droit et le commun ", *loc. cit.*, p. 5).

(2) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution. L'impact des Réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale,* Fayard, Paris, 2010, p. 34.

(3) Les *Pandectes* et les *Institutes.*

تعرف *Pandectes* أكثر باسم *Digeste*، العنوان اللاتينى التى روجت به فى ديسمبر ٥٣٣ *Digeste, sive Pandecta Juris*. استخدمت كثيرًا فى الإمبراطورية البيزانطية ولكن لم تكن معروفة فى الغرب، وتم اكتشاف هذه المجموعة من القانون الرومانى فى إيطاليا فى منتصف القرن الحادى عشر وأصبحت نقطة الإنطلاق للقانون العام الذى دُرِس فى الجامعات.

أيضًا بأنه قانون عام **jus commune** من الممكن تطبيقه فى جميع بلدان أوروبا الغربية[١]. وبهذا يمثل القانون الكنسى والقانون الرومانى قانونين يتم اعتبارهم قانونًا عامًا ويمكن الإشارة إليهم باستخدام مصطلح **utrumque jus** (كلا منهما **both of them**)[٢]. من هذا المنظور التاريخى، ينطلق مشروع زيمرمان من الوهم القائل بأن القانون الرومانى، مثلما تم تعريفه فيما بعد كقانون عام، يمكن أن يكون بمثابة "سابقة مشابهة للعولمة"، ويماثل هذا الوهم الوهم الذى يربط بأثر رجعى إحياء القانون الرومانى فى القرن الثانى عشر بإحياء الشكل السياسى للإمبراطورية[٣]. تحت غطاء نظرة تقنيّة وغير تاريخية للقانون، فى الحقيقة نحن نتعامل مع "عملية للسلطة" ذات هدف واضح: إن تقييم شكل العقد الموروث من القانون الرومانى يتوافق تمامًا مع منطق عولمة الأسواق التى تميل إلى سيادة العلاقات الاجتماعية على حساب جمود "القانون"[٤].

يجب علينا ملاحظة أن هذا المذهب الـ **neopandectist** يعزز من فئات القانون الرومانى الخاص. أى ما يعنى إلى أى مدى يوجد هذا المذهب فى التقسيم بين القانون العام والقانون الخاص، أو على الأحرى، إلى أى مدى يأخذ بعين الاعتبار بطريقته الخاصة أولوية القانون الخاص فى ظروف العولمة من خلال المساهمة الفعالة فى تعزيزها. لكن تبين أن تقسيم القانون إلى قانون عام وخاص هو فى حد ذاته شىء حديث ولا يعد مبدأ مستمدًّا من القانون الرومانى نفسه، على عكس ما قد يقودنا إلى الاعتقاد فيه تقليد راسخ منذ زمن. إن أحد

(1) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 82.
(2) *Ibid.*, p. 223.
(٣) وفقًا لصيغة باولو نابولى فى "L'histoire du droit et le commun", *loc. Cit.*, p. 2.
(4) *Ibid.*, p. 6.

أوائل القضاة الذين احتفظوا بمصطلح "القانون المدنى" للإشارة إلى قانون الملكية، قانون العقود وبشكل عام جميع فروع القانون المتعلقة بالعلاقات بين الأفراد، كان جوهان آبيل **Johann Apel**، فى كتابه **Methodica (١٥٣٥)**، الذى أسس العلوم الألمانية القانونية. فى الحقيقة، تضمن القانون المدنى الرومانى جميع القواعد التى كانت تحكم المواطنين الرومان، وبهذا ليس فقط ما توصلنا إلى تسميته "القانون الخاص" منذ القرن السادس عشر، ولكن أيضًا القانون الدستورى، والقانون الإدارى والقانون الجنائى والقانون الكنسى وجميع فروع "القانون العام". وكما يلاحظ هارولد بيرمان **Harold J.Berman**، "إن الفرق الواضح بين القانون العام والخاص، ومفهوم القانون المدنى الذى نبع خاصةً (ولكن ليس حصري) من القانون الخاص، لم يصبح السمة المميزة للفكر القانونى الغربى إلا منذ القرن السادس عشر"(١).

قام كونراد لاجوس **Konrad Lagus** بدراسة كتاب زميله آبيل بعمق ومنهجية والذى كان من المقرر أن ينشر الميتوديكا **Methodica** الخاصة به فى ١٥٤٣. قام لاجوس بالعمل على العديد من تصنيفات القانون وفقًا للتمييز الأرسطى للأسباب. بالاستناد إلى معيار "الأسباب المادية"، أى المتعلق بموضوع كل نوع من القانون على حدى، قام بتقسيم "القانون المدنى" إلى

---

(١) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 210. Dans la note 52 (*ibid.*, p. 681), l'auteur renvoie en ces termes à l'ouvrage de Hans MULLEJANS, *Publicus und Privatus im rÖmischen Recht und im älteren kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigen der Unsterscheidung Ius publicum und Ius privatum*, M. Hueber, Munich, 1961 :

" يستنتج Mullejans فى دراسته الدقيقة عن المصادر التى لا يفرق بينها جيدًا الفقهاء الرومان وأوائل القوانين الكنسية فى *ius publicum*، أى القانون الذى يأتى من شئون الدولة أو المجال الكنسى و *ius privatum*، أى القانون الذى يدير الشئون الخاصة للأفراد".

"قانون عام" و"قانون خاص"، ويعد التفرقة بين "القانون العام" و"القانون الخاص" شيئً أساسيًّا فيما يتعلق "بالأسباب النهائية"، أي إلى أهداف القانون: يرتبط الأول بالمصالح العامة والثانى بالمصالح الخاصة (مثل العقود أو الأضرار التى تلحق بالآخرين)[1].

فى أواخر عقود القرن السادس عشر، قام نيكولاس فيجيليس **Nicolas Vigelius** وجوهانس آلثيوزيوس**Johannes Althusius** بمتابعة منهج تنظيم القانون الذى بدأه أسلافهم. فى كتابه **Methodus Universi Iuris Civilis** (١٥٦١)، ينفصل هذا الأول تمامًا عن النظام المفروض من قِبل مجموعات القانون الرومانى من خلال تعريف "القانون المدنى فى مجمله" وليس فى إطار "القانون الرومانى"، ولكن "فى إطار القانون كما هو"، أى مجمل القانون المعمول به فى الإمبراطورية ومدن وأراضى ألمانيا. وبهذا قام بتقسيم القانون المدنى إلى نوعين – القانون العام والقانون الخاص – كما قام بتقسيم كل من النوعين بالتفصيل – القانون العام إلى وظائف تشريعية وتنفيذية وقضائية؛ والقانون الخاص إلى قانون الأحوال الشخصية، وقانون الملكية والقوانين المتعلقة بالإرث، وقانون العقود والالتزامات.... إلخ. أما الثانى فيندرج هو الآخر فيما فعله لاجوس وفيجيليوس من تقسيم للقانون ككل إلى قانون عام وخاص فى كتابهما **Jurisprudentia romana (1586)** و**Dicaelogica (1603)**. إن العلم الجديد للقانون الذى أرسى دعائمه الفقهاء الألمان البروتستانت فى القرن السادس عشر "يشكل قاعدة للقانون العام الأوروبى فى القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر"، ويعد مثل قانون عام ثالث مختلف عن القانون

(1) *Ibid.*, p. 214-215

الكنسى والقانون الرومانى عند جوستينيان، ويأخذ هذا القانون الثالث من هذين القانونين ولكن أيضًا من القانون الملكى والقانون الإقطاعى والقانون التجارى والقانون الحضرى(1). يتضح من هذا التحليل أنه، بعيدًا عن تأسيس المبدأ الأساسى للقانون الرومانى، فإن تقسيم مجموع القانون إلى قانون عام وقانون خاص يعود إلى نهاية النصف الأول من القرن السادس عشر، وإما أن يوجه القانون المدنى إلى القانون الخاص دون أن يتم استيعابه داخله - كما هو الحال عند آبيل - أو أن يمتد إلى القانون كله تحت مسمى "القانون المدنى فى مجمله" - كما هو الحال عند لاجوس وفيجيليوس(2).

المجال العام، ملكية الدولة والممتلكات المباحة "Res Nullius"

رأينا فيما سبق أن العديد من الصيغ مثل المرافق العامة، ممتلكات الدولة أو الممتلكات المشتركة، استطاعت أن تتعايش لفترة طويلة عند الكتاب اللاتينيين الكلاسيكيين وعند الفقهاء فى وقت لاحق(3). ما الذى كان يعنيه فى الواقع مفهوم "العمومية" كما طوره القانون الذى لم يكن قد قام بعد بجعل التقسيم إلى قانون عام وقانون خاص مبدأ أساسيًّا؟ نعيد إلى يان توماس**Yan Thomas** الفضل فى إعادة إلقاء الضوء على هذا السؤال فى مقاله "قيمة الأشياء. القانون الرومانى خارج الدين"(4). آخذًا المفهوم الذى يجعل سيادة الفرد المالك على

---

(1) *Ibid.*, p. 223

(2) *Cf.* la tripartition opérée par Kant deux siècles dans la *Doctrine du droit.*

(3) الرجوع للفصل الأول

(4) Yan THOMAS, " La valeur des choses. Le droit romain hors la religion ", *Annales. Histoire, Sciences Sociales,* 2002/6, p. 1413-1462.

الأشياء أساس القانون الرومانى، فهو يسلط الضوء على الطابع المشتق من القانون الخاص: لم تتأسس فكرة انتماء "الأشياء" إلى مجال الامتلاك والتبادل فى الواقع سوى من خلال "حياد" عملية "الاحتفاظ بالأشياء" التى تم من خلالها "اقتطاع" بعض من هذه الأشياء من هذا المجال حتى تعود إلى "الآلهة أو المدينة. وهى ما يطلق عليها فقه العصر الإمبراطورى "الممتلكات المباحة *res nullius in bonis*"[1]. تبدو هذه المصطلحات غريبة إذا أردنا الاعتراف بأنهم يشكلون جزء من "إرث" الممتلكات التى ينقلها الأهل إلى نسلهم، وبالتالى هى أشياء "يملكها شخص ما" (*alicuius in bonis*) وليست أشياء "لا يملكها أحد". الصعوبة هى فى فهم كيف يمكن لما يعد إرثًا (*in bonis*) أن يصبح فى نفس الوقت بلا مالك (*nullius*)، وهذا هو الحال بالنسبة للآلهة والمدينة. فيما يخص هذه الأشياء، يقول القانون: إنه لا يمكن امتلاكها ولا يمكن تبادلها تجاريا. وكما يقول باولو نابولى **Paolo Napoli**، يؤسس يان توماس من هنا أن التمييز بين الأشياء "القابلة للامتلاك" والأشياء "الغير قابلة للامتلاك" يتم "ليس وفقًا لطبيعة أهدافهم ولكن وفقًا لقرار تأسيسى"[2]. لن يسعنا القول بأن مؤسسات الأشياء غير المتاحة تحتل مكانًا مركزيا فى "الاقتصاد العام فى القانون الرومانى" مع الاقتطاع بطريقة سلبية مجموع بعض الأشياء التى تشترك فى كونها متاحة، قابلة للامتلاك وذات قيمة: "على النقيض من ذلك، جعل تأسيس الاحتياطات المطوقة لباقى العالم الذى لا يعد سوى تابع للقانون الخاص يبدو وكأنه عذراء مقدسة ودينية. هنا، يمكن لجميع الأشياء أن تُمتلك

(1) *Ibid.*, p. 1444. Sur cette notion, chapitre 1.

(2) Paolo NAPOLI, " L'histoire du droit et le commun ", *loc. cit.*, p. 6.

وتنبع من عمليات مدنية للتقييم"[1]. أو بعبارات أخرى، "هذا التطويق حرر باقى الأشياء"[2].

ولكن ما هى تحديدًا "الأشياء" التى حددها القانون على أنها "مقدسة" أو "دينية" أو "عامة" حتى يثبت أنها تخرج من النطاق القانونى للتبادل التجارى؟ فى مصدر ذكره يان توماس يقول: إنه لم يكن يمكن لأحد شراء شيء "لا يمكن امتلاكه، مثل الأماكن المقدسة والدينية أو الأشياء غير المتداولة تجاريًا، وهذا لا يعود إلى أنها ملك للمدينة بل لأنها مُقدرة للاستخدام العام، مثل ساحة دى مارس **Champs de Mars**"[3]. يميز هذا النص بين ما يعود إلى "ملكية المدينة" وما يعود إلى "الاستخدام العام" فقط. ويمر هذا التمييز إلى داخل المساحة العامة فى حد ذاتها، وهذا ما يجعله ذا أهمية: من جانب، "منطقة من الهيمنة، تمتلكها الدولة بحرية، على سبيل المثال من خلال وهب أو بيع أراضيها العامة"، من الجانب الآخر، "منطقة "للاستخدام العام" (الميادين، المسارح، الأسواق، الطرق، الأنهار... إلخ) حيث يُفرض فيها عدم التوافر بشكل مطلق": إن الأشياء التى تنبع من هذا الاستخدام تم طرحها من الملكية الخاصة، "[ليس] بسبب ملكية الدولة، ولكن بسبب مهمتها"[4]. إنه بسبب هذا التخصيص أو الوجهة المقدرة إليها أن أصبحت هذه الأشياء "متاحة أمام الجميع"، كما لو كان كل فرد فى الشعب له حق الاستخدام المقترن بصفته كمواطن. يقول الفقهاء بخصوص تلك الأشياء: إنها "أشياء تُركت للاستخدام العام" *res usibus publicis*

---

(1) Yan THOMAS, " La valeur des choses ", *loc. cit.*, p. 1432.

(2) *Ibid.*, p. 1433.

(3) *Ibid.*, p. 1435.

(4) *Ibid.*

relictae، ويضيفون أحيانًا أنها تُركت "للأبد" من أجل هذا الاستخدام[١].
من ناحية أخرى، عندما كان التساؤل حول الممتلكات التى تعود إلى المدينة وإمكانية أن تُدان، كانوا يقولون: إنه لا يمكن الإشارة إلى كلمة "عام" على أنها الأشياء المُقدر استخدامها بشكل عام، ولكن بمعنى "ما يعود إلى ملكية تراث المدن"[٢] *si qua civitatium sunt velut bona*. إن الهدف من وراء هذا التمييز هو أن نفهم أن القانون الرومانى اعترف بمفهومين مختلفين لما هو عام: "العام" للاستخدام العام و"العام" للملكية العامة. فى الواقع، النوع الأول من العام يظل غير قابل للامتلاك عند المدينة أو الدولة، أما الثانى فيشكل جزءًا من تراثها. على سبيل المثال، نذكر هنا ما قيل عن الأراضى ذات الاستخدام العام: إذا كانت الدولة تستطيع إعطاءها إلى بعض الأفراد على أنها ملكية خاصة، فهذا يعود إلى أنها ليست للاستخدام العام، ولكنها ملكية عامة تسمح بالاستخدام الخاص. تقوم الوثائق الرسمية بالتمييز بين الأماكن المكرسة فى الأصل – مثل المعبد – ومساحة الأرض المخصصة له –: بينما يكون المكان المكرس غير متاح على الإطلاق، لا تكون الممتلكات المتصلة به غير متاحة. هذا صحيح إلى الدرجة التى لم يغير فيها امتداد ملكية الأرض البناء القانونى: "إن الشىء الذى يتم بناؤه على أنه مقدس، وتتصل به لاحقًا بعض الممتلكات الأخرى، يظل هذا الشىء الوحيد الذى يبقى غير متاح إلى الأبد. إذا أردنا القول، هو شىء خالد قانونيا"[٣]. هو ليس شخصًا، بل هو شىء غير متاح "ويمثله المسئول العام عن الأشياء المقدسة"[٤].

---

(1) *Ibid.*, p. 1436.

(2) *Ibid.*, p. 1436.

(3) *Ibid.*, p. 1444.

يعطى يان توماس مثالاً صريحًا مقدسًا دمره زلزال أرضى: لم يصبح المكان المكرس مدنسًا و"استمر فى الهروب من أى امتلاك بهدف البيع".

(4) *Ibid.*, p. 1445.

بناءً على ذلك، يجب علينا الاحتياط من الخلط بين نوعين من الممتلكات المباحة: من جهة، فئة "الأشياء بدون مالك"، "بكل بساطة الممتلكات المباحة". على الرغم من تقاربه مع الأول، هذا المصطلح الأخير يعود إلى نظام قضائى "معاكس تمامًا" بما أنه يعنى "حالة الأشياء الشاغرة فى الواقع، يستولى عليها بحرية من يحصل عليها أولاً". "لم تقع بعد فى ملكية شخص ما"، ولكنها قابلة للامتلاك من قِبل السيد الأول الذى يشكل أيضًا أول من يحصل عليها. يشير القانون هنا فى هذه الفئة إلى الطبيعة: "صيادة ومطاردة الحيوانات البرية، الأحجار أو اللآلئ التى يتم جمعها، الكنوز، الجزر التى تنشأ فى البحار أو مجارى الأنهار[1]". على عكس ذلك، لا يمكن امتلاك ساحل البحر "المقارن بالطرق العامة أو الأماكن الدينية والمقدسة"[2]. بين هذين النوعين من الممتلكات المباحة يأتى الفرق فى أن الممتلكات المباحة غير القابلة للامتلاك تخرج نهائيًّا من النطاق الخاص، وهو ما يتضمن "وقفًا لعلاقة المالك والشىء الذى يتضمن السيادة الحرة لواحد على الآخر"، بينما الممتلكات المباحة القابلة للامتلاك لديها القابلية على الدخول إلى هذا النطاق وبهذا تصبح أشياء تدخل فى علاقة

---

(1) *Ibid.*, p. 1448.

فى تاريخ القانون، وصف res nullius "يتصل تقليديا بالكثرة والانتشار. إذا كان الشىء غير مملوك لأحد وإذا كان كل فرد يستطيع استخدامه بالطريقة التى تحلو له، دون قيود، فهذا يعود أولاً لأنه لا يخشى أن ينتقص من هذا الشىء: هنالك وفرة. كانت الرنكة (نوع من السمك)، بالنسبة لجروتيوس، الذى كان يكتب فى القرن السابع عشر، هى الرمز".

Cf. Martine REMOND-GOUILLOUD, " Ressources naturelles et choses sans maître ", in *L'Homme, la Nature et le Droit*, Christian Bourgois éditeur, Paris, 1988, p. 222.

وبهذا فظهور النقص يؤدى إلى إخراج شىء من دائرة res nullius ويدخله إلى دائرة res communis، مما يبين لأى مدى كيف تتحدد هذه الدوائر تاريخيا وليس بسبب جوهرها.

(2) Yan THOMAS, " La valeur des choses ", *loc. cit.*, p. 1448, note 47.

من السيادة[1]. ولكن سواء كان "خروجًا مطلقًا" من نطاق القابلية للامتلاك أو "الدخول فيه"، لا يتم النظر إلى الأشياء أبدًا إلا فى إطار "بنائها القانونى، بناء سياسى حقيقى للسلعة"[2].

لا تنبع الأشياء هنا من خطاب تحدث عن وجود الأشياء، أى عن الأنطولوجيا. وبالتالين فإن طرح سؤال "ما هو الشىء؟" سيكون بلا جدوى. إنها ليست مسألة ما هى الأشياء فى حد ذاتها بطبيعتها الجوهرية ، قبل القانون ويشكل مستقل عنه، ولكن حصريا من تعريف القانون لها ومن خلاله. لا يجب فهم كلمة "شىء" على أنها "تعيين" يمتد ليشمل جميع أشياء "العالم الخارجى، الطبيعى والاجتماعى"، ولكن خاصةً، بمعنى "الأهلية" التى تتضمن تنفيذ سلسلة من العمليات تصبح بها الأشياء ذات قيمة. يجب أن نذكر أن المعنى البدائى للشىء يشير إلى التقاضى فيما يتعلق بالموضوع محل النزاع: "لم يكن يُنظر للشىء الرومانى على أنه أمر ما ولا على أنه موضوع، ولكن بالتحديد على أنه "قضية" أو دعوى تتضمن تأهيل وتقييم الشىء المتنازع عليه[3]". إنه فقط من خلال هذا المفهوم يمكننا أن نفهم الفرق بين الأشياء التراثية والتجارية، يقوم أحد الفقهاء بتقدير قيمتها وفقًا للسعر، والأشياء التى لا تقدر بثمن ولا يمكن

(1) *Ibid.* On trouve déjà cette mise au point dans l'ouvrage d'Henri ALLART, *De l'occupation en droit romain, des brevets d'invention en droit français*, imprimerie Moquet, Paris, 1877.

نشير هنا أننا رأينا مسبقًا أن الأشياء المقدسة لا يمكن أن يكون لها سيد ولا يمكن أن تكون ملكية خاصةً. سنتحدث الآن عن الأشياء التى لا سيد لها ولكن التى يمكن لها أن تدخل فى حيز الملكية الخاصة.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 1449 et 1454. Voir également chapitre 1.

تقدير قيمتها بسبب عدم توافرها، وحيث يكون الاستخدام فقط هو موضع الدعوى وليس الامتلاك[1]. بسبب هذه الأشياء الأخيرة، لا يمكن للغرامة أن تعوض خسارة المدينة: حتى إذا تم تنفيذ تلك الغرامات، إن ما كان سائدًا فى الدعوى المدنية هو قيد التعويض العينى أو "الإكراه على الشيء ذاته[2]".

سوف نتساءل كيف يمكن لهذا التمييز، الداخلى أو فى المجال العام، بين "الاستخدام" العام و"الملكية" العامة أن يساعدنا فى التفكير فى المشاع فى خصوصيته وعدم القابلية على اختزاله. الإجابة: إن التخصيص للاستخدام العام فى القانون الرومانى يقترب كثيرًا مما نطلق عليه "إنشاء المشاع". فى الواقع، الأشياء التى تأتى من هذا التخصيص لا تُترك للاستخدام الحر للدولة، لأنها ليست قابلة لأى نوع من الامتلاك، سواء الخاص أو التابع للدولة، وهذا هو الأساسى هنا: بمعنى من المعانى، التى سبق أن ذكرناها أعلاه بخصوص "الملكية المشتركة" الجرمانية، فإن المشاع ليس إلا شيء عام لا يعود للدولة، بشرط أن يوضح أنه ليس كذلك لكونه موضوعًا للملكية، ولكن فى أنه خارج تمامًا عن التملك. ما يشكل إذًا أهمية هذا النهج هو أنه يحقق "تركيبة فريدة من نوعها بين الاستخدام المؤسسى واستخدام العديد من المواطنين"، باستخدام صيغة نابولى **Napoli**[3].

ومع هذا، إذا كان من العدل أن نقول: إن الحظر الذى فُرض على المدينة وعلى الأفراد، "لا يقدس نجاح الدولة على الأفراد"، فمن المشكوك فيه

(1) *Ibid.*, p. 1461.

(2) *Ibid.*, p. 1462. أى ما يعنى أن الشخص الذى بنى بيته فى وسط مكان مقدس سيكون عليه أن يرد هذا المكان للإله

(3) Paolo NAPOLI, " L'histoire du droit et le commun ", *loc. cit.*, p. 7

التأكيد على أنه يقدس "سيادة التطبيق العملى **praxis**" المحررة من خلال هذا الخليط[1]. فى الواقع، السؤال هنا هو معرفة ما إذا كان ما تم مزجه بالمصطلح العام "للتطبيق العملى" لا يستحق أن يوضح بشكل أفضل: إذا كان استخدام جميع المواطنين جماعى، سيكون التخصيص المؤسسى فى المقابل هو حركة تحالف وطيد من العاملين فى القانون. لماذا يجب علينا قبول أن هذا التخصيص، الذى هو الشرط الأساسى للاستخدام الجماعى، ليس فى حد ذاته جماعى؟ ألسنا نساوم منذ البداية على الاستخدام الجماعى للمشاع من خلال احتفاظ قلة من الخبراء والمتخصصين بالمؤسسة؟ نجد أن انفتاح المساحة العامة المخصصة للاستخدام يمثل ميزة "نقل مشكلة الملكية الشخصية" "من خلال قوة تخصيص الأشياء"[2]: لا يمتلك أحد حق الملكية على هذا المجال، سواء كانت الدولة أو الفرد، كما أن المواطنين الذين يتمتعون جماعيا بحق استخدام الأشياء المحتفظ بها محرومون من أى حق للملكية فى هذا الشأن. بهذا المعنى، إن الاعتراف بهذا الحق فى الاستخدام يحقق فعليا إزالة فكرة المالك بصفته صاحب حق. ولكن ماذا عن فعل التخصيص نفسه؟ هل يجب علينا الاستمرار فى إحالته إلى موضوع متميز عن مجتمع المستخدمين، يتألف من جميع المشرعين والقانونيين والقضاة؟ وكيف نفكر فى وضع "المسئولين عن المقدس"، المسئولين عن تمثيل الأشياء غير المتاحة؟ هل نستطيع إذًا فصل التخصيص أو التأسيس – المحفوظ للبعض – عن الاستخدام – الجماعى – دون المخاطرة بإعادة تقديم صورة صاحب السيادة، فى ظل نوع من التعاون المعين؟

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 6.

استخدام وإدارة غير المتاح

يشير باولو نابولى إلى طريق من أجل تخطى هذا العائق، الذى يبدو لنا واعدًا ولكن بشرط رؤية كيف يمكن له أن ينقذنا من الاضطرار إلى تحديد موضوع للمشاع يكون مخولاً له أن يحصل على حقوق خاصة على المشاع. هو أنه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد موضوعًا للمشاع. فى الواقع، إذا كان استخدام المشاع كممارسة جماعية يولد موضوعه، يبقى أن هذا الموضوع ليس بموضوع المشاع بما أنه لم يكن يوجد قبل هذه الممارسة. وبهذا لا يوجد مجال لمعارضة الموضوع "الجيد"، وهو الاستخدام الجماعى، ضد الموضوع "السيء"، وهو السيادة-الملكية. من أجل أن نفهم هذا يجب علينا أن نقبل إعادة النظر فى مفهوم "الإدارة" القديم، والذى تم شجبه بشدة، بحيث نقوم بربطه بمفهوم "الاستخدام"، والذى تم مناقشته على نطاق واسع حتى الآن: وبهذا سنحصل على مفهوم "الاستخدام الإدارى"، أو حتى "الاستخدام الإدارى المشترك"، الذى سيسمح "بتخطى" "الذاتية المجردة فى السيادة على الأشياء"[1].

يوجد فى الفلسفة الغربية الحديثة طريقتان لتعريف مفهوم الإدارة وتتضمن الطريقتان الربط بين الإدارة بالحكومة، ولكن بطريقة مختلفة لكل منهما. الأولى هى الطريقة التى تحدث عنها روسو **Rousseau** فى مقال "الاقتصاد السياسى". وتعنى بالنسبة له التفرقة بين اقتصاد الأسرة أو الاقتصاد المحلى والاقتصاد السياسى أو الاقتصاد العام. "الحكومة" هى بالتحديد الاسم المطلق على الاقتصاد العام والذى ينبع من ثم من "السلطة التنفيذية"، ويجب أن يخضع

---

(1) *Ibid.*, p. 8.

إلى "السلطة العليا"، والتى يطلق عليها أيضًا "السيادة" لأنها حائزة على "الحق التشريعى". يتم ذكر مبدأ هذه التبعية فى القاعدة الأولى للاقتصاد السياسى: "اتباع الرغبة العامة فى كل شيء" و"ضمان الامتثال للقانون"، هذه هى القاعدة التى يجب على الإدارة العامة فرضها، أى "السلطة التنفيذية". القاعدة الثانية التى تشاهد "حكومة الأفراد"، هى "جعل الفضيلة تسود" - وبالأخص من خلال التعليم العام - أما الثالثة، ذات طابع "إدارة السلع"، هى توفير الاحتياجات العامة وضمان توفير لوازم معيشة المواطنين.

نرى أنه، فى هذا المعنى الكلاسيكى، تتحدد الإدارة ببساطة بالحكومة والسلطة التنفيذية، مع ما يترتب على ألا يصبح "الوزراء" سوى "خادمين" للحاكم[1]. أما الطريقة الثانية، المتناقضة لما سبق، ظهرت مع القديس سيمون من خلال التمييز الشديد، أو المعارضة، بين الإدارة والحكومة. تدور جميع الخطط المرسومة حول بعض الأفكار الرئيسية: فى المجتمع الصناعى، تتقلص السياسة إلى "علم الإنتاج"، ولا يعد سوى الصناعيين والعلماء هم فقط المؤهلين لتمثيله. وبالتالى يجب تكوين الهيئات التنظيمية للمجتمع من الصناعيين والعلماء، وتتطلب الأعمال الجماعية مهارات خاصة مثل الأعمال الخاصة. تميل القضايا المتعلقة بشكل الحكومة فى المجتمعات التى تصبح صناعية بالكامل إلى الاختفاء: والسبب هو أن العمل الحكومى تعسفى بالضرورة حيث إنه يتكون دائمًا من إعطاء الأوامر للرجال الآخرين، على عكس مجالس إدارة الشركات الصناعية الكبرى التى تدار بدقة ولا تخضع للحكم. بما أن الإنسانية مقدر لها أن تمر من النظام "الحكومى أو العسكرى"

---

(١)"وزير" بمعنى خادم، الصيغة التى كان يذكر بها روسو دائماً.

إلى النظام "الإدارى أو الصناعى"، ستحل "إدارة الأشياء" محل "حكومة الرجال" فى نهاية المطاف.

من جانب، إن الإدارة هى الحكومة، أى بمعنى تطبيق القانون، من الجانب الآخر، لا يمكن اختزالها فى أى حكومة، بالأخص لأن الحكومة فى جوهرها قيادية وتتكون من إدارة عقلانية منتظمة بشكل صارم وفقًا للحقيقة العلمية. باختصار، تتكون الإدارة إما فى تنفيذ الإرادة العامة، التى تعد وسيلة للتحكم، أو فى الإدارة العلمية للإنتاج. إن دراسة جيورجيو آجامبن **Giorgio Agamben** حول نشأة الحكومة فى الغرب[1] لا توضح معنى هذا البديل بالقدر الذى اهتمت به. فى الواقع، هذه "النشأة" تتشابه اسميا فقط مع نهج فوكو **Foucault**، حتى إذا ادعت "تحديده" أو "إصلاحه"[2]. هدفها هو إعادة فرعى الحداثة السياسية إلى النموذجين العظيمين اللذين وضعتهما الإلهية المسيحية فى القرون الأولى من عصرنا: النظرية الحديثة للسيادة مستمدة من نموذج "الإلهية السياسية" للإله الواحد والمتعالى، السياسة الحيوية الحديثة من "الإلهية الاقتصادية" للإله الثالوث[3]. ويتسم هذا الغرض بالوضوح؛ لأنها حاولت التحقق مرة

---

(1) Giorgio AGAMBEN, *Le Règne et la Gloire. Homo sacer,* II, 2, Le Seuil, Paris, 2008.

(2) *Ibid.* p. 175.

قد لا نجد مقنعًا الطريقة التى يستخدمها فوكو لتوضيح التحول من الرعوية إلى الحوكمة الحديثة عن طريق "ثورات السلوك" أو "المضادة للسلوك". (*Ibid.* p. 177)، ولكن هذا لا يسمح مطلقًا بتقديم بحثه على أنه "استكمال طريقة فوكو لمعرفة أصل الحوكمة" و"أن نعيدها إلى فكرة أن الإله هو فى حد ذاته أصل مصطلح الحوكمة الاقتصادية للرجال وللعالم عن طريق تطوير نموذج الثالوث". (*ibid.* p. 175). هذا البحث الخاص بفوكو للوصول إلى الأصل لا علاقة له باقتفاء الأثر الفيلولوجى للأصل اللاهوتى للمصطلحات الخاصة بالسياسة الحديثة.

(3) *Ibid.*, p. 17

يقصد أجامبان **Agamben** بجملة "اللاهوتية الاقتصادية" أن الإله الثالوث (وخاصةً الابن) يحمل مسئولية إدارة العالم بطريقة ملازمة له، كلمة "الاقتصادية" تشير بالتحديد إلى نشاط الإدارة الممارس فى المساحات الداخلية.

أخرى من "نظرية العلمنة"، التى تفيد بأن ابتكارات الحداثة ليست أكثر من نقل المخططات الإلهية الأصل[1]. ما إن وضع هذا الإطار، فلم يعد من المهم معرفة إذا كان قد تم التفكير فى حكومة الرجال فى أى لحظة من التاريخ فى شكل التنفيذ أو الإدارة: إن الأصل الإلهى لمفهوم الحكومة حذّر مسبقًا من أى تفكك من هذا القبيل، مع ضمان الحد من هذا المفهوم إلى مفهوم "الإدارة" أو "الإدارة الفعالة" للرجال والعالم. سنقوم من خلال هذا الضمان بنقل كل "الاقتصاد الحديث" (الفيزيوقراطيين، سميث) إلى "النموذج الإلهى لحكومة العالم"[2]، أو لإلقاء اللوم على روسو فى خطأ النظر إلى الحكومة على أنها السلطة التنفيذية مع عدم العلم بأن المشكلة الحقيقية للسياسة لم تكن السيادة بل الحكومة[3]. ولكننا نخشى أنه وفقًا لهذه الرؤية، وبالرغم من جهد القديس سيمون ليتخطى بديل "القضائيين" (روسو) و"الاقتصاديين" (سميث)، ستعود فكرة "إدراة الأشياء" فى نهاية المطاف إلى اللغز الثالوثى مثل سره المحفوظ.

فى مقابل هذا التفسير الإلهى للحوكمة، سنجادل أن "المشكلة الحقيقية" هى بفصل مفهوم "الإدارة" عن هذا البديل من خلال تحريرها من جميع التمثيلات التى لم تتوقف عن نقلها، فى ظل أكثر الأساليب تنوعًا. فى المقام الأول، التمثيلات التقنية القابلة للاتفاق مع أحد مصطلحات البديل. إذا فكرنا على سبيل المثال فى مفهوم فيبر **Weber** عن العقلانية الهادفة وحساب الوسائل التى يتم ترتيبها للوصول إلى غاية محددة والتى يتم إزالتها من جميع أشكال التداول. إن التداول حول الغايات، وهو شىء أساسى فى العمل السياسى، هو

(1) *Ibid.*, p. 422.
(2) *Ibid.*, p. 420.
(3) *Ibid.*, p. 408-409.

بالتحديد ما يقوم البديل باستبعاده: سواء بسبب أن الغايات دائمًا ما تكون محددة من الخارج ومن أعلى - فى هذه الحالة من السلطة التشريعية ذات السيادة -أو بسبب تحييد كل الغايات المرجوة بدلائل العلم والإحصاء - الإدارة باعتبارها إدارة الإنتاج.

بدلاً من إحضار "خدمة" الوزير إلى إرادة خارجية (وتعنى كلمة وزير **ministrare** هنا الشخص الذى يعمل وفقًا لأوامر شخص آخر) أو إلى الحاجة المجردة للعلم (وتعنى هنا أن يصبح خادم للحقيقة العلمية)، سيعنى التفكير فى الأمر من حيث الممارسة الجماعية المتعلقة باستخدام الغير متاح. لا الحكومة ولا الإدارة، ولكن الاستخدام الجماعى الفعال الذى بموجبه يستطيع الجميع المشاركة فى "الإنتاج المشترك للمعايير القانونية غير الحكومية[1]". ستكتسب الأشياء الغير متاحة هنا وضع "فئة التطبيق[2]"، على عكس الفئة "الإلهية السياسية" كلها. فى هذه الحالة وفقط فى هذه الحالة، سيمكننا إذا العودة إلى الإلهية المسيحية لتساعدنا على التفكير فى شىء مثل "الاستخدام الإدارى" لغير المتاح. فى الواقع، كما يذكر باولو نابولى[3]، أثبتت هذه الإلهية منذ نشأتها الحاجة إلى التفكير فى نموذج خاص للعلاقة التى يجب على كل مسيحى الحفاظ عليها مع وديعة الإيمان الموكلة إليه، نموذج يمكننا أن نصفه بأنه نموذج "إدارى"، على عكس نموذج "الملكية"، بما أنه يعنى الحفاظ على الأشياء وليس امتلاكها. ومن ثم ممارسة الحراسة هنا تماثل ما يطلق

(1) Pierre Dardot dans la séance du séminaire " Du public au commun ", le 3 novembre 2010 (" Le passage du public au commun ", p. 9).

(2) Selon la forte expression de Paolo NAPOLI, " L'histoire du droit et le commun ", *loc. cit.*, p. 9.

(3) *Ibid.*, p. 9.

عليه "الوصى" فى القانون المدنى[1]: بكونها ممارسة إدارية، تسمح بجميع الاستخدامات التى تسعى إلى الحفاظ على سلامة الوديعة، "باستثناء أعمال إتاحة الملكية". إن مثل هذا الإقصاء الأساسى يجعل من الممكن إعادة قراءة تاريخ الكنيسة على أنه "سلسلة من النضالات من أجل حماية عدم التجزؤ الجماعى للودائع المشتركة التى لا يفترض أن يكون لأحد الحق فى اقتنائها" من خلال استهداف "الاستخدام التعاونى للودائع"[2]. هذا أيضًا يأتى من الإلهية ولكنه من "الإلهيات-الإدارية" وليس "الإلهيات-السياسية" مثلما هو الحال عند آجامبن. إن استخدام غير المتاح وإدارة غير المتاح يختلطان لكونهما يقومان بإقصاء أى علاقة مع الملكية، إلى الحد الذى يقومون فى بعض الأحيان على المستوى القانونى، بحث "عدم تشخيص الانتماء"[3].

أولوية الممارسات المنتجة للقانون على الدولة

إن ما يجب إضافته لتبديد أى سوء تفاهم هو أن الاستخدام الإدارى لغير المتاح لا يقصى رسميا الامتلاك سوى فى واحد من المعنيين الأساسيين اللذين يحملهما هذا المصطلح. بالحديث حتى الآن عن "الأشياء غير القابلة للامتلاك"، لا نرى سوى الأول من هذين المعنيين والأكثر انتشارًا بلا شك: ذلك الذى يتكون من امتلاك شىء ما، أى جعله ملكه أو فى حيازته، سواء كان هذا الشىء ملكً لأحد آخر – مما يعنى الحصول عليه عن طريق التبادل –،

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

سواء كان هذا الشيء شاغرًا أو متاحًا لعدم كونه ملكًا لأحد – وهذه هى حالة الممتلكات المباحة. هذا المعنى يدل على مصطلح "بشكل خاص". ولكننا لا نتجاهل المعنى الثانى؛ حيث إنه يكون فى بعض الأحيان مرتبطًا بالأول، خاصةً فى خطاب تبرير حيازة شيء ما. فى الواقع، يمكننا امتلاك شيء ما لغاية ما، أى امتلاكه من أجل تحقيق الغرض منه ؛ على سبيل المثال، امتلاك أرض للاستجابة للاحتياجات الإنسانية عن طريق زراعتها. ومع ذلك ، نتحدث عن طريقة مختلفة بمعنى أنه يوجد نوعان مختلفان من العلاقة يتضمنهم كل من هذين المعنيين. فى الحالة الأولى، العلاقة هى علاقة امتلاك تربط شيئًا بشخص أو بأكثر، وتقصى أى انتماء آخر: ما أمتلكه بشكل خاص لا يمكن أن يعود فى نفس الوقت إلى شخص آخر. فى الحالة الثانية، العلاقة ليست علاقة امتلاك، ولكنها علاقة وجود غاية أو وسيلة للراحة بين شيء ما وشخص أو العديد من الأشخاص. بالتأكيد يمكننا أن نربط بين المعنيين بطريقة قوية، على سبيل المثال من خلال إثبات أن الشكل الخاص لعلاقة الملكية هو من يحدد علاقة الهدف من الشيء: سنقول إذًا : إن مجرد امتلاك مجموعة من الفلاحين لقطعة أرض يحدد الغاية منها، على عكس امتلاكها بشكل خاص الذى يحول دون الوصول للغاية ذاتها.

نفترض بشكل ضمنى أن غاية الشيء مسجلة فى خصائصها الطبيعية ونبحث عن إظهار أن الشكل الخاص للملكية يمثل عائقًا أمام امتلاك الشيء وتحقيق غايته الطبيعية. هنا تأتى عبوة باندور ذات النزاعات التى تتعلق بالشكل الأفضل للملكية (الخاصة، الحكومية، التعاونية، المشتركة... إلخ). ولكننا نستطيع الفصل الجذرى بين العلاقتين عن طريق طرح سؤال الامتلاك (بمعنى توفير وسائل الراحة)، غير المباشر للأشياء غير القابل للامتلاك (بمعنى الأشياء

التى لا تدخل فى مجال الانتماء)، بل النشاط الإنسانى ذو غاية الوصول إلى الأشياء التى لا يمكن امتلاكها، مع العلم أن هذه الغاية ذات طبيعة اجتماعية وليست "طبيعية". سيكون تأثير هذا نقل السؤال إلى حقل الاستخدام كممارسة جماعية: بعد أن يتم طرح شىء من مجال الملكية، خاصة كانت أو حكومية، كيف يمكن استخدامه بشكل جماعى بحيث يستطيع الجميع الاستفادة منه؟ بشكل خاص، ما القواعد التى يجب على الممارسة أن تبتكرها من أجل منع حياد هذا الشىء عن وجهته الاجتماعية عن طريق سلوكيات استيلاء مفترسة؟ ومن ثم تأخذ قواعد الاستخدام الجماعى اتجاه قواعد الامتلاك من سلوك غير القابل للامتلاك. إنه إذًا من جانب الإنتاجية القانونية والمعيارية للاستخدام، وليس من جانب الشخص صاحب الملكية، أن يقوم هذا الفصل بتوجيه الدراسة. إن التركيز على هذه الإنتاجية لا يخلو من العواقب على علاقة الاستخدام بالمؤسسة نفسها: من هنا ، يتعرف الاستخدام أو الإدارة على بعد تأسيسى ضرورى للغاية. بل يجب القول أيضًا أن ممارسات استخدام المشاع الحديثة هى التى تحقق مؤسسة المشاع المستمرة.

مثل هذا المفهوم عن المؤسسات من خلال الممارسات، أو بالأحرى الممارسات كمؤسسة، يختلف جذريا عن فكرة "المؤسسية" مثلما طورها بيير لوجوندر **Pierre Legendre**. بالنسبة لهذا الأخير، الصياغة الرمزية أو "العقائدية" – "المؤسسات" – التى تحافظ على المجتمع تضمن وظيفة منطقية من النوع المرآوى عن طريق بناء "مرآة" يمكن من خلالها اعتقال الأشخاص وفقًا للمكان المخصص لهم ومن ثم إعطاء الإيمان والشرعية للمؤسسة نفسها. وتلعب هذه الأخيرة مثالاً على الضمان من خلال "مرجع تأسيسى" للطبيعة الأسطورية وتؤسس "صورة" للبشرية ليست ذات طبيعة

محاكية - وهى صورة لشىء ما موجود مسبقًا فى الطبيعة. من خلال تكوين هذه المرآة المعيارية الضرورية لتشخيص هذا الموضوع، تنبع هذه المؤسسة من "المتخيل" وليس من "المتصور". يصر لوجوندر كثيرًا على خيال موضوع اجتماعى كبير، شكل أسطورى سيصبح الكاتب الأعظم للنص: إن الترتيبات المؤسسية تجعل المجتمع "يتكلم" بشكل فعلى وتفترض لهذا بعض الطقوس والفنون واللقاءات للحفاظ على الإيمان[1]. هذا التخيل للموضوع الكبير الذى يتحدث، لمؤلف خيالى للكلمة التى تعد لكل موضوع الآخر المطلق، يضمن الهويات من خلال تأسيس شرعية الأماكن والأسماء، مما يعنى أنه تم تحديده على أنه الوصى على الفئات التأسيسية للحياة الاجتماعية والسياسية.

فى المجتمعات الحديثة للغرب، الدولة المستندة على الخطاب العلمى، هى من يضمن هذه الوظيفة المنطقية بحيث تكون هى من "يتحدث" بالشرعية بما أنها مصدر وضامن للنظام القضائى. هذا النظام هو من يوزع ويصنف الأشياء والأشخاص فى القانون المدنى، وهو من يعمل كفاعل ومؤد "للمسرح" الذى يعرض بشكل جمالى أسس الخطاب المعيارى. على هذا النحو، يجب النظر إلى الدولة على أنها وظيفة موضوعية. تشكل المؤسساتية، التى تمثل الدولة فيها النمط الغربى فقط، بعدًا أنثروبولوجيا أساسيا بقدر ارتباطها بالكلمة، التى هى هبة للحيوان البشرى. وبهذا تبدو فى ذات الوقت الشرط والنتيجة للعملية التى تسعى إلى "تأسيس الحياة"، وفقًا للصيغة التى يأخذها لوجوندر من التقليد

(1) *Cf.* Pierre LEGENDRE, *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique,* Fayard, Paris, 2001.

الرومانى-الكنسى من المقطع المترجم لديموستينى **Demosthene** بواسطة رجل القانون مارسيان **Marcian** (فى القرن الثالث) ، وتم إدراجه فى قانون جاستينيان **The Digesta** فى القرن السادس، ويحدد تعليمات المدينة التى تنظم حياة أولئك الذين يقيمون فيها[1]. إن التأثير الأكيد لاستقلالية المؤسسة فى هيئة مؤسسية تحقق وظيفة انعكاسية للهوية هو طرح التقليد المعيارى عند الغرب من جميع التحولات النابعة من الممارسات، بما أن هذه الممارسات فى حد ذاتها مأخوذة من الرواسب القانونية التى تشكل هذا التقليد. من المؤكد أن لوجوندر**Legendre** يلاحظ بعناية الفصل بين الإلهية والقانون فى القرن الثانى عشر، والذى يعتبره بعد هارولد بيرمان بمثابة التشعب الأساسى نحو العلمانية الغربية. ولكن لا يمكننا أن نقتصر على الفقهاء فقط مثل هذه القوة لتغيير التقاليد: إن أحد السمات الملحوظة عند الغرب هى نقل الشرعية من الإلهية إلى العلوم فى المجمل والعلوم الإنسانية بشكل خاص، وهو تحول لا يكفى استحضاره للحد من الحداثة إلى العلمانية، إلى الاقتصاد أو حتى إلى الإدارة الرأسمالية، كما يبدو أنه يفعل. يتم تجاوز الإرث المعيارى الغربى، بعيدًا عن تكوينه لكتلة متجانسة، حتى يتمزق بين عقيدة الكفاءة الرأسمالية والشكل الأمثل لحق تقرير المصير عند القانون، وهنا نذكر الخطأ الأساسى فقط، وتقدم باقى الأخطاء العديد من المآخذ على ممارسات التحول الاجتماعى والابتكار القانونى.

---

(1) Pierre LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 1999, p. 106 et *sq*.

المشاع ذو "الأصل المشترك" ومشاع "العمل المشترك"

لقد رأينا أن القانون الرومانى، بعيدًا عن الاستناد إلى تقسيم القانون إلى قانون خاص وقانون عام، استطاع أن يخلق فى داخله مساحة عامة خارج نطاق الدولة مثل السوق، بل وأكثر، انطلاقًا من هذا الجزء المخصص للعام غير الحكومى استطاع مجال تجارة السلع أن يصبح مجالاً مستقلا. استطعنا بعد ذلك الاقتناع أن هذا العام غير الحكومى المنتقص من التجارة يأتى من حق الاستخدام. استطعنا بعدها إثبات أن ممارسة مثل هذا الحق هو جزء من الممارسات الاجتماعية وأن وحدها تلك الممارسات المستقلة عن الدولة لديها القابلية على خلق القانون. يجب علينا الآن التساؤل إلى أى مدى الأولوية التى تحصل عليها ممارسات إدارة المشاع تسمح أيضًا بالحديث عن "الوجود المشترك"، أى حديث ذو نوعية أنطولوجية تتحدث عن أهميته اليوم العديد من المناهج.

من وجهة النظر تلك، إن أحد التعليمات القيمة ليان توماس عن عمل الفقهاء الرومان هى إيضاح أن البناء السياسى والقانونى للأشياء لم يترك مكانًا للأنطولوجيا. على عكس ما أكده الرومان ال**Neo-thomist**، الأشياء التى تم تخصيصها بشكل مؤسسى للاستخدام العام لم تكن كذلك بسبب افتراض أنها ذات طبيعة هادفة وكامنة، كما لو كانت طبيعة الأشياء تتحدث عن نفسها، ولكن بسبب الإجراءات التى نفذها القضاة. نود أن نثبت أنه، طالما أن المشاع يأتى بشكل حصرى من الممارسات الجماعية، لا يمكن له سوى استبعاد أى أنطولوجيا عن المشاع بشكل قاطع.

وينطبق هذا على علم الوجود الذى ينشئ المشاع فى الإنتاج الاجتماعى التلقائى[1]. ولكن هذا ينطبق أكثر على الأنطولوجيا التى، تحت ستار طرح "الوجود المشترك" من أى تجسيد مجتمعى، تقوم فى الواقع "بفصل السياسة عن الوجود المشترك[2]" بهدف تثبيط أى سياسة للمشاع. نعود إلى مصطلح الشيوعية" حيث يضع جون-لوك نانسى **Jean-Luc Nancy** النقاط على ما يلى[3]: لا تندرج الشيوعية إذًا تحت السياسة. إنه يعطى للسياسة شرطًا مطلقًا: وهو فتح المساحة المشتركة أمام المشترك ذاته، أى ما يعنى لا الخاص، ولا الجماعى، ولا الفصل، ولا الكلى - وبهذا فتحه دون تخويل إكمال "المشاع" ذاته، لا يوجد أى طريقة لتجسيده. الشيوعية هى مبدأ تفعيل السياسة والحد منها (حيث كان يُنظر إلى السياسة من قبل على أنها فرضية المشاع، شىء من المفترض أنه مشترك)[4]." ينقلب هنا المشاع فى كونه "الوجود المشترك" ضد المشاع فى كونه "شيئًا مشتركًا"، قامت "الشيوعية" كمشروع سياسى "بافتراضه"، بكل النتائج التى نعرفها. تمثل شيوعية "الوجود المشترك" وجهين مكملين لبعضهما: من جهة، "مبدأ تفعيل السياسة" بمعنى أن الوجود المشترك هو ما يجعل السياسة فى حد ذاتها ممكنة، من جهة أخرى، "مبدأ الحد من السياسة" الذى يحدد الحد الذى تنكر السياسة بعده ذاتها كسياسة تنكر الوجود المشترك[5]. فى أى اتجاه تذهب الأنطولوجيا مع الوجود المشترك؟ حيث لا

(1) حول هذه الأنطولوجيا، الرجوع للفصل الخامس

(2) Jean-Luc NANCY, *La Communauté affrontée*, Galilée, Paris, p. 34.

(3) Dans les notes préparatoires de son intervention à la conférence de Londres, " The Idea of Communism ", mars 2009.

(4) *Ibid.*, p. 208.

(5) *Cf.* Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXIe siècles, op. cit.*, p. 183.

تتناسب كلمة "مع" مع الملكية المضافة على كيان الفرد، ولكنها تُكَون وجود هذا الأخير مثل "التعايش"، "التواجد مع" أو أيضًا "التواجد سويًا": "الشيوعية هى التواجد سويًا بمعنى الانتماء إلى وجود الأفراد، أى ما يعنى بالمعنى الوجودى (بلغة هايدجر **Heidegger**) جوهرهم"[1].

ما الأصالة التى يمكن أن نجدها فى أنطولوجيا "الوجود المشترك" عند جون-لوك نانسى بالمقارنة بهايدجر؟ إن مصطلح "التواجد سويا" يعطى تفسيرًا فى الفصل الرابع، المقطع السادس والعشرين من كتاب الوجود والزمان **Being and Time**، بعد تحليل "العالم" فى الفصل الثالث. وأيضًا التفكير فى "التواجد مع الآخر" تواجد منذ تحليل العالم. إنه لأنى موجود فى العالم أننى أتشارك هذا العالم مع آخرين، وليس العكس: إذا لم أكن أولاً وقبل كل شىء فى العالم، لم يكن العالم ليكن "عالم مشترك" (**Mitwelt**)[2] بالنسبة لى. كما يقول بيير سوفاتر **Pierre Sauvêtre**[3]، يقوم نانسى بجعل مقترح هايدجر متطرفًا، بمعنى أن تحديد "التواجد مع" لا يأتى من "التواجد فى العالم"، ولكنه يكون التحديد الأساسى للوجود ذاته: " المع هى السمة الأولى للوجود[4]"، أو أيضًا "الوجود هو الوجود المشترك[5]". لا يسبق "التواجد فى العالم" "التواجد مع"، إن "التواجد مع" هو ما يتم التعرف عليه أولاً". نفهم إذًا أن نانسى يسمح لنفسه بالحديث عن "أنطولوجيا مشتركة" أو عن "تحليل وجودى مشترك" للحديث

(1) Jean-Luc NANCY, " Communisme, le mot ", *loc. cit.*, p. 203.

(2) Martin HEIDEGGER, *L'Etre et le Temps,* Gallimard, Paris, 1972, p. 150.

(3) Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles, op. cit.*, p. 190.

(4) Jean-Luc NANCY, *Etre singulier pluriel,* Galilée, Paris, 1996, p. 9.

(5) Jean-Luc NANCY, " Communisme, le mot ", *loc. cit.*, p. 209.

عن فكرته. إنه بالتحديد لأنه وجودى، تختلف كلمة المشاركة فى الشيوعية عن معناها عند المجموعة: "لا تعنى "المع" رابط خارجى، فهى ليست برابط على الإطلاق. إنها التواجد سويا. [...] ليس "للمع" أى علاقة بما نطلق عليه "الجماعى". [...] هذه ليست مجرد مسألة دلالات. بل مسألة أصل الوجود. المشترك فى الشيء الجماعى هو شيء خارجى تمامًا، يتواجد فى الـ "جنبًا إلى جنب" التى لا تتضمن علاقات بينهم[1]. إن التأكيد على كلمة "مع" بعيدًا عن كل علاقة مع العالم يؤدى منطقيا إلى جعل وجودية هايدجر شبه أساسية. هذا يفسر أننا استطعنا قراءة أن "التواجد مع" يجب أن تُفهم على "أنها تنتمى لوجود الأفراد، أى ما يعنى بالمعنى الوجودى (بلغة هايدجر) جوهرهم"، أو أكثر، مع "الشيوعية" يذهب إلى حد "لمس الوجودى-الأساسى"[2].

نجد عند روبرتو اسبوزيتو **Roberto Esposito**، تأكيد مشابه "للتواجد مع" بمعنى التواجد "بين" أو "كعلاقة"[3]، ولكن بفارق أنه يفكر فى المجتمع مقابل "للخاص" و"للحصانة". على نقيض "الخاص" "كالحصول على" أو "الامتلاك"، المشاع هو "الشيء غير الخاص". وعلى نقيض "الحصانة" بمعنى الإعفاء والاستثناء، المشاع هو "المهمة"، "الواجب" أو "القانون"[4] المفروضة على الجميع. يترتب على ذلك أن المجتمع لا يتكون من تقاسم "الملكية" ولكن من تقاسم "واجب" أو "التزام". تأتى هذه الوظيفة من "الديون

---

(1) *Ibid.*, p. 204.

(2) *Ibid.*, p. 203.

(3) Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010, p. 109 et 75. L'auteur s'appuie sur le passage du paragraphe 26 de *Être et temps* déjà mentionnée.

(4) Selon les sens de *munus* qui sont priviligiés par Roberto Esposito dès son livre *communitas*, PUF, Paris, 2000, p. 17-19.

الأصلية" التى تعود على كوننا كائنات فانية، أى محدوديتنا: إن المجتمع الذى يؤسسه ليس مجتمع مصير أو مجتمع مكتمل، ولكنه "مجتمع افتراضى فقط"، حيث إن محدوديتنا البشرية هى التى تجعلنا كائنات مشتركة أو متواجدين مع الآخرين[1]. بمعنى آخر، هذه المحدودية هى لا شىء مشترك بيننا، بحيث يكون "اللا شىء المشترك" هو "الصفة ذاتها لتواجدنا المشترك[2]".

فى مقابل هذا الترويج أحادى الجانب "للتواجد مع" المنفصل عن كل علاقة بالعالم، تبدو قراءة حنا أرندت أكثر ولاءً لأطروحة هايدجر عن أولوية "التواجد فى العالم": إن العالم الذى يحصل عندها على وصف "المجال العام" أو "العالم المشترك" "مرتبط بالإنتاج البشرى، والأشياء التى تصنعها اليد البشرية"، إنه "عالم الأشياء" "يتواجد بين من يتشاركونه" مثل شىء "بين اثنين" "يربط ويفصل فى نفس الوقت بين الرجال[3]". وبهذا، "إنه ما نتشاركه ليس فقط مع المعاصرين لنا، ولكن أيضًا مع من مضوا ومن سيأتون بعدنا"[4]. فى حين أن جميع الأشياء مصنوعة من الأشياء المصنعة ، فإنها تدين بوجودها "للمجال العام" ليس فقط على مدار مدة هذه الأشياء، ولكن أيضًا من خلال تعدد الرؤى التى تظهر من خلالها للرجال وفقًا لأماكنهم المختلفة، تعددية لا يمكن اختزالها فى "تدبير مشترك" أو فى "قاسم مشترك". إذا كان هذا هو الشرط الأساسى للعمل السياسى ، فهو بقدر ما يدرك الرجال ضرورة التعامل

(1) Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique, op. cit.*, p. 48, 29 et 35.

(2) *Ibid.*, p. 74 et 79.

(3) Hannah ARENDT, *L'Humaine Condition, op. cit.*, p. 101.

(4) *Ibid.*, p. 103.

مع العالم نفسه من وجهات نظر مختلفة. ما إن يختفى هذا الوعى، يبدأ تهديد "خسارة العالم" بالظهور الذى أعطته الظاهرة الشمولية وجودًا. لا توجد أى إشارة إلى طبيعة بشرية مفترضة يمكن أن تكون ضمانًا لنا ضد تدمير العالم المشترك: "فى شروط العالم المشترك، إنها ليست أولاً "الطبيعة المشتركة" لجميع الرجال التى تضمن الواقع، بل حقيقة أنه، بالرغم من اختلافات الأماكن وتعدد وجهات النظر التى تنتج، يهتم الجميع دائمًا بنفس الشىء"[1]. إن ما يسود العالم المشترك، ومعه السياسة فى حد ذاتها، هو تميز الرؤية التى تحولت إلى معيار لدرجة أنه يقضى على وعى هوية الشىء عن طريق تدمير مجموع الرؤى. ومن ثم لا يوجد أى "تواجد مشترك" متضمن فى دستور الوجود ووحدها الفائدة الحيوية التى يحضرها الرجال لما "بينهم" هى التى تعطى للعالم حقيقته عن "العالم المشترك".

وفقًا لوجهة النظر تلك، يوجد تماسك لا يمكن إنكاره فى حقيقة إسناد "الافتراض المضاد للطبيعة" عند هايدجر والنداء بإعادة التفكير فى مفهوم الطبيعة البشرية انطلاقًا من "الواقع الطبيعى"[2]. السؤال هو معرفة إذا كانت أنطولوجيا "التواجد المشترك" أو "الحياة" تنتقص من السياسة. لطرح السؤال بصراحة: هل توجد سياسة للتواجد-مع أو للتواجد المشترك؟ نجد عند نانسى إشارة إلى "التطبيق العملى[3]" الذى يؤكد الاحتياج إلى التواجد المشترك،

---

(1) *Ibid.*

(2) Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité biopolitique, op. cit.*, p. 194 et 203.

(3) Jean-LUC NANCY, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, p. 58.

وهى "عدم تساوى" التفردات التى تأتى "مع"، على عكس تكافؤ السوق، الناتج عن التبادلية العالمية. ومع ذلك، فإن هذا المؤشر يرافقه بشكل واضح احتياطى أساسى: التأكيد على عدم المساواة فى التفردات "هو كل ما نريده – الوجودى، الفنى، الأدبى، الحالم، العاشق، العلمى، المرح، تذوق الطعام، الحضرى..."، ولكنه فى حد ذاته" غير سياسى"[1]. بالكاد يمكن القول: إن السياسة تهدف فقط إلى فتح المجال الذى يمكن فيه تأكيد عدم المساواة المشتركة. بهذا المعنى لا يوجد مكان للتطبيق العملى السياسى للمشاع. يمكن تطبيق ملحوظة مشابهة على طريقة روبيرتو اسبوزيتو الذى يرى أن المجتمع الافتراضى يُكَون "شكلاً غير سياسى" للمجتمع، لا يدل استخدام كلمة "غير" فى "غير السياسى" على عدم الوجود السياسى ولكن يدل على الانعكاس النسبى للشكل المكتمل للمجتمع السياسى. السؤال هنا هو معرفة كيف يمكن للسياسة أن تنتج عن التفكير فى المجتمع على أنه انشقاق. إنه فى الجزء الثالث من المجتمع، الحصانة، السياسة الحيوية **Communauté, immunité, biopolitique** نجد الصيغ الأكثر تحديدًا فى هذا الشأن. انطلاقًا من التفكير فى "نقطة التحول" التى مثلتها النازية على أنها تحول شامل للسياسة الحيوية إلى "سياسة الموت **thanatopolitics**"، يستخرج اسبوزيتو السؤال من إمكانية وجود سياسة حيوية أخرى، "سياسة حيوية تأكيدية" "لا تصبح سياسة عن الحياة، بل سياسة الحياة"[2]. ولكن الاعتراف بأن "معرفة أين نبحث وكيف نفكر، ومعرفة ما يمكن أن تعنيه اليوم ديمقراطية السياسة الحيوية القادرة على أن تطبق لصالح الأجساد وليس عليها،

---

(1) *Ibid.*, p. 48-49. Cité dans Pierre SAUVETRE, *Crises de gouvernementalité et généalogie de l'Etat aux XXe et XXIe siècles, op. cit.*, p. 198-199.

(2) Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique, op. cit.*, p. 167-168.

هو شيء صعب تحديده بدقة"[١]. يجب إبراز إلى أى مدى تأكيد إيجابية الحياة هو شيء صعب الاستنتاج من "التواجد مع" الوجودى الذى عرضه اسبوزيتو فى البداية لتأسيس مبدئه عن المجتمع المتساوى **communitas**. وبهذا، كيف يمكن لنا المرور من التواجد-مع "الذى يحددنا فى البعد والاختلاف عن أنفسنا"، على أننا "افتقار لانهائى"، "دين غير مدفوع" أو حتى "عيب لا يمكن إصلاحه[٢]"، للحياة على أنها "مكان غير قابل للتجزئة يكون فيه وجود الإنسان فى مصادفة كاملة مع طريقته فى الوجود[٣]"؟

فى الواقع، تواجه كل هذه الشركات نفس صعوبة المبدأ: ما إن تؤكد على أولوية الأنطولوجيا، لا يمكن الانتقال إلى السياسة سوى من خلال قفزة، بكل بساطة لأن الرهان على انتقاص السياسة من الأنطولوجيا هو رهان يستحيل الحفاظ عليه[٤]. لا يكفى التذكير بكلمة دولوز **Deleuze**، "قبل أن تتواجد، توجد السياسة[٥]"، بل يجب الذهاب لما هو أبعد والتأكيد على أن الأنطولوجيا الوحيدة الممكنة هى تلك التى يطلق عليها فوكو "أنطولوجيا الوقائع[٦]". مهمة كهذه تفرض علينا فهم السمة التاريخية "لحاضرنا" اليوم فى ضوء الركائز التى يعطيها للتطبيق العملى التحررى. لا يمكن لأى "وجودى" أن يعفينا من

---

(1) *Ibid.*, p. 227.

(2) *Ibid.*, p. 28-29.

(3) *Ibid.*, p. 246. La difficulté est bien pointée par Frédéric Neyrat dans sa préface à cet ouvrage (*ibid.*, p. 19-20).

(4) Pierre DARDOT, Christian LAVAL et El Mouhoub MOUHOUD, *Sauver Marx ?, op. cit.*, p.253.

(5) Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, p. 249.

(6) Michel FOUCAULT, " Qu'est-ce qye les Lumières ? ", in *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris, p. .1506.

الاضطرار إلى ربط المشترك بالنشاط المؤسسى: كشىء محدد للتصرف، فإنه ينجو من البديل الخادع للوجود وللحصول، للوجود المشترك (أى التواجد مع الآخرين) والامتلاك-المشترك (مثل "الملكية"، بمعنى "الحيازة" و "السمة").

وفقًا للمصطلحات التى استخدمناها فى الفصول السابقة، سنطلق على "العمل المشترك" العمل الذى يؤسس المشاع ويدعمه. "العمل المشترك" وليس مجرد "العمل معًا": لا يتعلق الأمر بما نقوم به معًا ، والذى يمكن أن يكون رحلة أو حركة احتجاج، ولكن بنمط العمل الذى ينبع من الالتزام المشترك الذى تشير إليه كلمة وظيفة **munus** باللاتينى. من المناسب هنا أن نستوعب فكرة "المهمة" أو "النشاط" الواردة فى هذا المصطلح، الخاضعة بالخطأ عند إسبوزيتو إلى "القانون" أو "الواجب". بخصوص هذا الأمر، المعنى الأول للمشترك **communis** يستحق التقدير، بمعنى أنه يعنى الرجال طالما أنهم يتقاسمون المهام أو المسئوليات ولا يعنى الأشياء: المشترك كان فى البداية يطلق على المهمة المقسمة بين الرجال (**communis** هى من يتشارك المهام) قبل أن يطلق على الأشياء المقسمة بين الجميع (**res communes**). كما يجب أيضًا طرح مبدأ أن الالتزام المشترك ينشأ من التشارك فى المهمة أو النشاط الواحد، بعيدًا عن كونه الأول والمؤسس نتيجة لتواجده مع "الوجود"، و"الشرط" أو أيضًا "الحياة". إذا كان العمل المشترك عملاً مؤسسًا، فهذا يعود لكونه يتكون من الإنتاج المشترك للمعايير القانونية التى تلزم جميع المنتجين المشتركين أثناء إتمامهم لمهمتهم. ولذلك لا يمكن لنشاط تأسيس المشاع أن يكون سوى نشاط مشترك، بحيث يعد المشاع صفة للعمل وفى نفس الوقت ما يؤسسه هذا العمل نفسه. يعد نموذج المشرع القديم الغريب عن المدينة الذى يوهب لساكنيها دستورًا مكونًا من العديد من المصادر، نموذجًا مخالفًا،

كما هو الحال عند هيئة مستقلة تملك السلطة التى ستعود إليها مهمة استمرار فعل المؤسسة[1]. وبما أن المشاع الذى نرغب فى تأسيسه غير قابل للامتلاك، فإن الالتزام المشترك لدى "رجال المشاع" هو ما يفرض عليهم استخدام هذا الشيء غير القابل للامتلاك بطريقة تحافظ عليه وتنقله. وبهذا، يختلط العمل المشترك "بالاستخدام المشترك للمشاع" الذى تحدثنا عنه مسبقًا.

(١) تعلم أن حنا أرندت قد أعطت للمؤسسين الأمريكيين الفضل فى توكيل السلطة للمحكمة العليا فى الولايات المتحدة. Hannah ARENDT, *De la Révolution*, Gallimard, Paris, 1985, chapitre 5. نشير هنا إلى حدود أطروحتها السياسية، مهما بلغ من الصحة نقدها لفكرة مجتمع الطبيعة كضامن "للعالم المشترك". لكونها حاصلة على السلطة القضائية، تحتفظ المحكمة العليا باحتكار إملاء القانون، وهو ما يمثل الإنتاج المشترك للقانون داخل ومن خلال الاستخدام المشترك. بشكل عام، هذا هو النموذج السياسى للتأسيس الذى يجب أن يكون موضع التساؤل (لنقد هذا النموذج، الرجوع للفصل العاشر).

الفصل السابع

قانون المشاع و"القانون العام"

السؤال الآن هو تحديد ما طبيعة القانون الذى يجب على العمل المشاع إنتاجه بحكم وجوده، بطريقة تلزم جميع الفاعلين المتشاركين أو المساهمين المتشاركين. لقد رأينا أن الاستخدام والمؤسسات يتم تعريفهم من خلال الممارسات المنشئة للقانون. ومن ثم يمكننا الإجابة والتأكيد على أن هذا القانون يجب أن يكون قانونًا عرفيا وليس قانونًا وضعيا، بمعنى أنه قانون ناتج عن سلطة حاكمة أو عن إرادة المشرع، حيث إن القانون العرفى يتم تقديمه على أنه قانون عام: فى الواقع نحن نعرف أن اللغة الإنجليزية تجعل من القانون الذى يسبق العرف "قانون عام"، وتميز هذا القانون عن السيادة أو مراسيم السلطة الحاكمة، أى القانون الأساسى (Statute law). وبهذا، وبالمنطق، سيكون القانون الذى ينتجه العمل المشترك قانون عام بموجب طريقة نقل سمة العمل إلى سمة القانون الذى ينتجه هذا العمل. ولكن يجب أيضًا معرفة ما يجعل من العرف شيئًا عامًا: حتى يصبح المكرس للعرف معرف بأنه عام؟

ثم سنجادل أن العرف يأتى من الحالة الطارئة، من المواقف المحلية والخاصة، وأنه فى هذا الصدد لا يوجد شىء أقل "مشاعًا" فى ما هو معتاد، بما

أن الأشياء الاعتباطية و الغريبة والعبثية على ما يبدو، تتلقى ختم التقليد. من وجهة النظر هذه، يمكن لعالمية القانون أن تجسد المشاع. وهذا هو ما يجادل به من يعارضون القانون التشريعى ضد القانون العرفى ليظهروا العقلانية والعالمية الفعالة للأول. وبهذا يلاحظ هيجيل الفرق بين مجموعة بسيطة من الأعراف، التى تتسم "بطابعها غير الرسمى، وغير المحدد والناقص"، والقانون التشريعى الحديث الذى يأخذ الشكل العقلانى "للقانون" - بالنسبة له، إن القانون المدنى لعام ١٨٠٤ أو قانون نابليون يشكلان النموذج - انتقالاً إلى إعلان مبادئ القانون فى عالميتها[1]. فى هذا المنظور، لا يمثل القانون الرومانى بديلًا، على الأقل فى الشكل التاريخى الذى عرفناه، بالقدر الذى استطاع هو نفسه أن يأخذ شكلاً غير عقلانى من التشريعات[2]. يكمن الشىء الأساسى فى الشكل العالمى الذى لا يستطيع القانون الحصول عليه إلا إذا تحول إلى "السيادة" بالمعنى القوى للكلمة. من جانبهم، يميل أكثر المدافعين عن القانون العام تشددًا إلى تقديمه على أنه نتيجة لعملية تاريخية عفوية من التراكم يمكن اختزالها فى أى قانون رسمى. يتم تعريف هذا القانون "بالدستور" الإنجليزى لأنه يمثل نوعًا من القانون غير المكتوب **lex non scripta** (ويليام بلاكستون **William Blackstone**)، تم إثراؤه على مدار الأجيال عن طريق مساهمات متتالية لم تغير من مادته ومستقلة عن أى عملية تشريع **enactment**، أى ما يعنى سن القانون.

---

(1) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.,* paragraphe 211, p. 281-282. Pour le Code civil, on se reportera à l'édition en ligne du *Code civil des Français,* A Paris, De l'imprimerie de la République, An XII, 1804, Disponible en ligne sur gallica.bnf.fr.

(2) Comme le fait justement remarquer de Mihail Xifaras, " Marx, justice et jurisprudence. Une lecture des " vols de bois ", *Revue française d'histoire des idées politiques,* n15, avril 2002, p. 22.

بلا شك، يعد حايك **Hayek** أحد النظراء النيوليبراليين الذين قاموا بدفع هذا النقيض للقانون "المطروح" **(positus)**[1] من قِبل المشرع والقانون العرفى إلى أبعد حد. بالعودة إلى التاريخ الفكرى الإنجليزى للقرن السابع عشر، يقوم حايك بمعارضة تيار "العقلانية البنائية **constructivist rationalism**" الذى يجسده فرانسيس بيكون وتوماس هوبز **Francis Bacon and Thomas Hobbes**، ضد "تقليد أكثر قدمًا" لا يزال موجود فى إنجلترا فى "أعمال كبار فقهاء القانون العام، وبالأخص السير إدوارد كوك وماثيو هيل **sir Edwark Coke and Mathew Hale**، المعارضين لبيكون وهوبز[2]". كما سيرتبط بهذا التقليد المتحدثين باسم "العقلانية الناقدة **critical rationalism**" وهم برنارد ماندفيل **Bernard Mandeville**، آدم فيرجسون **Adam Ferguson**، آدم سميث وديفيد هيوم **David Hume**. ما سيميز هذا "النوع" من العقلانية هو أطروحة الزيادة العفوية لقواعد القانون المماثلة لعملية اختيار الكائنات الحية عند داروين[3]. أما فى القرن التاسع عشر، كانت المدرسة التاريخية الألمانية للقانون لسافينى **Savigny** "التى تأسست على مبدأ النظام العفوى التى طورها الفلاسفة الاسكتلنديون فى القرن الثامن عشر[4]". بهذه الطريقة، هناك علاقة فكرية مباشرة بين الفقهاء القانونيين البريطانيين المتخصصين فى القانون العام والمدرسة الألمانية التاريخية، والتى تشير إلى استمرارية نظرية أساسية، خاصة

---

(1) Friedrich A. HAYEK, " La philosophie juridique et politique de David Hume ", in *Essais de philosophie, de science politique et d'économie,* Les Belles Lettres, Paris, 2007, p. 169, note 21.

(2) *Ibid.*, p. 175.

(3) Sur cette these, *cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La Nouvelle Raison du monde, op. cit.,* p. 250-251.

(4) *Ibid.*, p. 169.

فيما يتعلق بمفهوم "الحق الطبيعى": ما قد يرفضه بالفعل هذا التيار الفكرى هو "القانون الطبيعى المستمد من العقل الطبيعى" ، وليس "القانون الطبيعى الذى يجب اكتشافه" ولا يمكن "صنعه" أو "فرضه" لأنه نتاج عملية "نمو طبيعى"، أى الخبرة العملية المتراكمة.[1]

إن ما يثير القلق فى هذه المواجهة هو ، من جهة أو من أخرى، نتفق على تقديم بديل القانون التشريعى والقانون العرفى على أنه لا مفر منه ولا يمكن تخطيه: من جهة، يتم رفض القانون العرفى بكل بساطة بسبب اللا رسمية واللا عقلانية من أجل المنفعة الحصرية للشكل العقلانى للقانون ؛ من جهة أخرى، يتم على العكس تعظيمه بكونه قانون دون مشرع ولا يحتاج إلى المداولات أو القرارات حتى ينشأ. يكشف عن هذا البديل فحص اصطناعى لا أساس له حيث أنه يفترض أن تجانس القانون العرفى لا يظهر على أنه إشكالية، خاصة فى ضوء التحولات العميقة التى عرفها القانون الإنجليزى خلال القرن السابع عشر.

ليس لهذه المواجهة جدل أكاديمى عند المؤرخين أو فلاسفة القانون. إنها تعمل على تطبيق الفكرة التى نوجهها باتجاه قانون عام عالمى. إحدى الأيديولوجيات التطورية عند القانون العام، والتى تأثرت بشدة بحايك، تقول إن الازدهار الحالى للفقه العالمى، فيما يخص العقود التجارية أو قانون الاستثمار، سواء كان الامتداد البسيط للتطور الثقافى والقضائى، نابع من التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية، هو الذى سمح بنمو وتشغيل السوق التنافسى. سيؤدى مد ممارسات القانون العام إلى خلق "نظام عفوى" للسوق العالمى. فى المجمل، وفقًا للتفسير النيوليبرالى، إن القانون "المشترك" لن

---

(1) *Ibid.*, p. 170.

يصبح سوى القانون العام للملكية، وللعقود وللأرباح. كما رأينا، إنه ضد هذا المفهوم أن المعارضين لهذا النوع من العولمة يتحدثون عن الدفاع عن وإعادة تأسيس "المشاعات". تلعب هذه "المشاعات" على وجه التحديد دورًا حاسمًا فى تفسير القانون العام.

الأسطورة الوطنية: "الاستمرارية العضوية" للقانون العام

نسند لهارولد بيرمان إظهار حقيقة هذا التحول الحاسم فى المجلد الثانى من كتابه عن تاريخ القانون عند الغرب المذكور سابقًا: القانون والثورة**Law**[1] **and Revolution**. بعد أن درس "الثورة البابوية" عام ١٠٧٥-١١٢٢ التى بموجبها تم تأسيس القانون الكنسى الجديد من قِبل الكنيسة الرومانية للهروب من سيطرة الأباطرة والملوك، وحتى تصبح الكنيسة فى حد ذاتها "دولة حديثة"، يتناول بيرمان تحليل الثورات الألمانية والإنجليزية. وبقيامه بذلك، فإنه يقرر أن أطروحة المعارضة على مدار عقود طويلة بين القانون الإنجليزى، والذى لا يزال يحتوى على الشكل القانون العرفى الجرمانى فى أنقى صوره، والنظرية المطلقة النابعة من تقاليد القانون الرومانى، هى إلى حد كبير إسقاط بأثر رجعى على ما لم يعد مجالاً للنقاش. إنه يشير بشكل خاص أن الفقيه الإنجليزى فى القرن الثالث عشر براكتون **Bracton** ، الذى كتب معاهدة بشأن القوانين والأعراف فى إنجلترا **Traité sur les lois et coutumes d'Angleterre** ،

.

(1) Harold J. BERMANA, *Droit et Révolution, op. cit.*, Dans les analyses qui vont suivre, nous nous appuierons sur la deuxième partie du premier tome de ce livre : " La Révolution anglaise et la transformation du droit anglais au XVIIe siècle ", p. 335-610.

يتم تسجيله بدون مبرر بواسطة مؤيدى هذه الأطروحة: وفقًا لهم، يعود إليه العداء "الوطنى" للإنجليز ضد أى قانون "أجنبى" أى القانون الكنسى والقانون الجرمانى، "بينما فى الواقع يقوم براكتون فى مذكرته عن القانون الإنجليزى، باقتباس ما يناسبه من القانون الرومانى فيما لا يقل عن ٥٠٠ مقطع مختلف[1]".

فيما يخص إعادة البناء تلك، فالأمر لا يتعلق بأيديولوجية الثورة الإنجليزية التى بموجبها لم "تنقطع "الاستمرارية العضوية" للتاريخ الوطنى منذ نشأته إلا من خلال الأنظمة الاستبدادية للتيودورس وستيوارت **Tudors and Stuarts** " حتى أصبح القانون العام للبلاد "يسود دائمًا على الأنظمة القانونية "الأجنبية" التى تعايش معها فى السابق[2]". هناك بعض الاعتقادات الدينية المتأثرة بكالفين **Calvin** التى يبدو أنها لعبت دورًا أساسيا فى هذا الشأن. أولاً وقبل كل شىء، تلك التى تعطى للإله التحكم المباشر خلال التاريخ، "خاصةً من خلال أمته المصطفاة، إنجلترا"، وهو ما عزز اعتقاد أن "القانون العام الإنجليزى تطور على مدار القرون، حتى وصل بشكل تدريجى إلى مرحلة متقدمة من الكمال، وأن هذا القانون كان إنجليزيا ومتفوقًا بشكل خاص، على الأقل بالنسبة لإنجلترا، بالمقارنة بأى قانون "أجنبى". فى المقام الثانى، الاعتقاد الذى يجعل من الإله المشرع الذى يلهم المؤمنين به لترجمة رغبته فى شكل قواعد ومؤسسات قانونية: "الفلسفة التاريخية عند كوك **Coke** ، سيلدين **Selden** ، وهيل**Hale**

---

(1) *Ibid.*, p. 725, note 1 du chapitre 8.

من ضمن أصحاب هذه الأطروحة، يذكر المؤلف مطران الأنجليكانى من الحقبة الفيكتورية ، **Quentin Skinner**، مؤرخ الأفكار السياسية كوينتين سكينر **William Stubbs**ويليام ستابز .**R. C. van Caenegem**والمؤرخ الإنجليزى لقانون الحقبة الوسطى

(2) *Ibid.*, p. 500.

تجد فى القانون العام الذى سبق القرن السادس عشر معادلاً علمانيًّا لقانون الكتاب المقدس"[1]. أخيرًا، وفقًا لبيرمان، الإصرار على الاستمرارية التاريخية للقانون الإنجليزى منذ القرن السابع عشر ارتبطت "بظهور النظام البرلمانى الأرستقراطى، نظام الأحزاب السياسية (Whigs and Tories)، والطبقة المهنية من الفقهاء والمحامين"، مثلما حدث فى ألمانيا فى القرن السادس عشر وقت الإصرار على الاتساق المفاهيمى لعلم القانون الذى تم ربطه بظهور البيروقراطية لخدمة الملكية، والأمير ومستشاريه[2]. ضد هذا الإصرار "الذى يتألف من تمويه التغيير الجذرى ليقدمه على أنه استمرارية مع الماضى[3]"، يؤكد بيرمان على الطابع العميق والدائم "للابتكارات" التى أُدخِلت فى القانون الإنجليزى منذ "ثورة ١٦٤٠ - ١٦٨٩".

أحد أهم هذه الابتكارات التى اختصت بتنظيم المحاكم واستقلال القضاة أمام التاج. لقياس نطاقه، يجدر الحديث عن نظام حكومة تيودور. فى الوقت الذى قام فيه بتخفيض مجلس الملك والبرلمانات[4] (مجلس اللوردات ومجلس العموم) إلى أدوات للسياسة الملكية، قام هؤلاء الملوك بخلق محاكم جديدة مسئولة بشكل مباشر أمام الإرادة الملكية على عكس المحاكم التقليدية للقانون العام. كانت هذه الأخيرة أول محاكم ملكية مستقلة تنشأ فى القرن الثانى عشر عن طريق مجلس الملوك: محاكم الترافع ومقعد الملك (Common Pleas and King's Bench) والمحكمة المالية، جميعها مخصصة كمحاكم للقانون

---

(1) *Ibid.*, p. 435.

(2) *Ibid.*, p. 43.

(٣) *Ibid.*, p. 379.

(٤) أسس هذه المحاكم هنرى الثانى فى ١١٧٨ على أنها أول محكمة ملكية دائمة. *Cf. ibid.*, p. 455.

العام لتمييزها عن السلطات القضائية الكنسية والاعتيادية والإقطاعية والحضرية والتجارية. على عكس هذه السلطات التقليدية، المحاكم الجديدة التى أنشأها تيودور، وأُطلق عليها المحاكم المختصة **Prerogative Courts** ، كانت تعمل بشكل كبير وفقًا "للعقائد والإجراءات المشتقة جزئيا من القانون الكنسى التقليدى للكنيسة الكاثوليكية الرومانية ومن القانون الرومانى العلمانى كما تم دراسته منذ العديد من القرون فى الجامعات الأوروبية، خاصةً فى أوكسفورد وكامبريدج[١]". على مدار القرن السادس عشر، أدى نقل جزء كبير من القضايا القانونية من محاكم القانون العام إلى المحاكم المختصة إلى نمو العداء بين هذين النوعين من المحاكم. أثناء حكم جيمس الأول **Jacques 1st** ، بدأ هذا العداء على نزاع مفتوح قام كوك أثناءه باتخاذ الكفة الراجحة من خلال التأكيد على سيادة القانون العام فوق كل سيادة قانونية أخرى. أدت الثورة الإنجليزية فى ١٦٤١ إلى تبنى البرلمان لعدة قوانين، لغى اثنان منها غرفة النجوم **Star Chamber** واللجنة العليا وبعض المحاكم الاختصاصية الأخرى، مما جعل منذ ذلك الحين محاكم القانون العام المحاكم السائدة فى القضايا المدنية والجنائية.[٢]

منذ نهاية القرن السادس عشر، استمد الملك من نظرية الحكم المطلق لجون بودان **Jean Bodin** ، مثلما كانت موجودة فى الجمهورية **De la**

---

(1) *Ibid.*, p. 355-357.

من ضمن المحاكم المختصة، يذكر بيرمان Berman : *Court of Star Chamber, Court of Requests, Court of Marches, Court of High Commision*. ويجب إضافة *Hight Court of Admiralty, High Court of Chancery*. التى لم تكن من المحاكم المختصة ولكن كانت تشترك أيضًا فى تعزيز السلطة الملكية.

(2) *Ibid.*, p. 361 et 372.

تأكد إخماد المحاكم المختصة على يد شارل الثانى فى ١٦٦٠ مما جعل من قرار البرلمان فى ١٦٤١ لا رجعة فيه.

République 1576نموذج يسمح له بتبرير فرضه لحكمه الخاص، خاصةً فيما يخص القضاء. ما جعله يلجأ للنظام المطلق هو "غياب مسئوليات الملوك تجاه أيًا كان باستثناء الإله نفسه": لا يستطيع الملك استحضار سلطة واختصاص القاضى فقط، ولكن أيضًا فى وجوده، تعد هذه السلطة وهذا الاختصاص لاغيين وباطلين. وفقًا لهذه الرؤية، يمكن تفسير التحكم القضائى فى شرعية القوانين والتصريحات الملكية على أنها "أعمال شرطية ومؤقتة". يلخص بيرمان هذا السلوك فى بضع كلمات: "عندما استعان الفقهاء الإنجليز الذين يمثلون تقاليد القانون العام فى القرن السابع عشر "بميراث" السلطات القضائية والبرلمانية التى تسمح بتقييد الامتياز الملكى، تمكن الملك جيمس الأول من الرد بأنها مجرد منح من قِبل الملوك السابقين باسم "التسامح"، ومن ثم يمكن إبطالها وفقًا لسلطته وتقديره[1]."

إنه فى إطار هذه الظروف، قاد السير إدوارد كوك نزاعًا طويل الأمد من أجل تقييد السلطات النابعة من الاختصاص الملكى عن طريق إخضاعها للقانون العام وتحت سيطرة البرلمان. يدور هذا النزاع فى الأساس حول استمرار صلاحية القانون الذى قدمه من سبقوا جيمس الأول: هل نتحدث عن "إرث" يلزم الملك الذى يشغل المنصب، أم هو مجرد "تسامح" قابل للإلغاء وفقًا للرغبة الجيدة عن هذا الأخير؟ اعتقد كوك أن القانون الذى يسرى مفعوله اليوم يمثل فى حد ذاته "تذكارًا من الماضى"، الصيغة التى استخدمها كما يلى: "أسرة تيودورTudors، وأسرة البلانتاجانت Plantagenet ، وحتى الملوك النورمانديين والأنجلوساكسونيين الذين قاموا على مدار القرون، من خلال

(1) *Ibid.*, p. 392-393.

مجالسهم وبرلماناتهم ومحاكمهم، بخلق نظام قانونى يتميز بتواجده لفترة طويلة والذى كان يحمل أثناء تطوره المستمر ذكرى الدلالات الموروثة من الماضى[1]". إن ما يمكننا ملاحظته فى هذا السلوك هو أنه لا يسعى مطلقًا إلى معارضة النظرية الاستبدادية بنظرية مضادة بديلة لها علاقة بالقانون فى المجمل، ولكن بالمطالبة بمفهوم محدد للقانون "الإنجليزى" يُفهم فى إطار خصوصيته الوطنية. بشكل أكثر تحديدًا، يساهم كوك أكثر من الآخرين فى إحضار القانون الإنجليزى إلى القانون العام الوحيد، أى أحد الأفرع الحاكمة لإنجلترا فى ذلك الوقت: فلقد اعتبر القانون الكنسى والقانون الرومانى المطبقين فى العديد من المحاكم الإنجليزية، على أنها "قوانين أجنبية[2]". لقد استطعنا من خلاله تعريف "قانون البلد **(Law of the land)** "على أنه القانون العام **Common Law** ، أى ما يعنى هذا القانون المطبق بشكل تقليدى فى المحاكم الاختصاصية.

من هنا، يمكننا إيضاح المعنى المتعدد لكلمة "العام" فى المصطلح الإنجليزى للقانون العام. بداية الأمر، تُفهم كلمة "عام" على أنها القانون الذى يوحد جميع الاستخدامات والممارسات إلى حد ضمان "الاستفادة من عدالة موحدة[3]" لجميع الأشخاص فى المملكة. ثانيًا، ونحن نشير هنا إلى نقطة حاسمة، ينطبق المصطلح على المنطق والخبرة التى تأسس عليها القانون العام. ماذا كان يقصد بالمنطق فى هذه الحالة؟ بالطبع لم يكن يقصد "المنطق الطبيعى" المطروح من قِبل مدرسة القانون الطبيعى على أنه أعلى من القانون

---

(1) *Ibid.*, p. 396.

(2) *Ibid.*, p. 399.

(3) Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique,* PUF, Paris, 2003, p. 108.

الوضعى، ولكن "المنطق الاصطناعى"، أى المنطق المكتسب بالجهد والفن الذى لا يمكن فى أى حال من الأحوال أن يختلط بالمنطق الطبيعى عند شخص محدد، يتميز بمستوى أعلى من الفكر؛ لأن هذا هو المنطق ذاته للقانون. هذا هو محتوى الجدال الذى استخدمه كوك ضد جيمس الأول فى مقابلة شهيرة: إذا كان الملك يمكنه بطبيعة الحال أن يستخدم المنطق، مثل القضاة، فإنه على الرغم من ذلك يبقى عديم الخبرة بقانون مملكته، وأن المسائل التى تنظر فى حياة وممتلكات الأشخاص "لا تتقرر وفقًا للمنطق الطبيعى، ولكن وفقًا للمنطق الصناعى وحكم القانون". ومن ثم يجب تقدير أن القانون العام "قام بإتقانه عدد لا محدود من الرجال الجادين والعلماء، وعن طريق خبرة طويلة، ومن ثم وصل إلى درجة من الإتقان بالنسبة للنظام السياسى لهذه المملكة، وكما يؤكد القول المأثور: لا يمكن لمن يستخدم منطقه الخاص أن يكون أكثر حكمةً من القانون الذى يمثل كمال العقل[1]".

لن نستطيع إظهار أصل هذه الفكرة عن المنطق. إن الأمر ليس أن كوك قد شكك فى وجود منطق طبيعى وقانون طبيعى مبنى عليه - وهو ما اعترف بوجوده الفلاسفة السكولاستيون فى القرن الثانى عشر والرابع عشر وفلاسفة الإنسانية فى القرن السادس عشر ، ولكنه على العكس يؤكد باستمرار أن القانون الطبيعى نفسه يشكل جزءًا من القانون العام[2]. ولكنه على الأحرى قام بربط هذا المنطق بمنطق من نوع آخر أُطلق عليه اسم "المنطق التاريخى": يتعلق الأمر "بالمنطق العملى الخاص بالخبراء والرجال ذوى الخبرة الذين

(1) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 730-731, note 35, et p. 401.

(2) *Ibid.*, p. 403.

كرسوا أنفسهم لدراسة مواضيعهم، من يعرفون التاريخ ويرتكزون على المعرفة والحكمة عند العديد من الأجيال المتتابعة من أفراد آخرين هم فى حد ذاتهم متمرسين[1]". سنجادل إذًا بوجود نوع من "المنطق الاصطناعى التاريخى" الذى وحده يستطيع اعتبار استمرارية القانون الإنجليزى على أنه قانون عام: إذا كان القانون "عام" بمعنى أنه يُطبق على جميع أفراد المملكة، فهذا يعود أولاً إلى أنه "عام" فهذا يعنى أنه فى حد ذاته ينبع من تطويره على إنه "تفكير مشترك" **common sense**[2]، أى أنه حكم أخلاقى يتشاركه المجتمع ككل، القضاة والمحامون والخبراء القانونيون بشكل خاص وبشكل عام الشعب الإنجليزى كله.

لن نستطيع الإصرار على الاقتراح الذى أكده كوك بشكل ضمنى وأصبح لاحقًا المبدأ الأول للمدرسة التاريخية للفكر القانونى: يعد قانون الدولة قبل كل شىء نتاجًا لتاريخها. من هنا نفهم أن المؤسسات السارية المفعول اليوم تأتى من المؤسسات التى وجدت مسبقًا، ولكن قبل كل شىء لا يجب التفكير فى الماضى، وخاصةً الماضى البعيد (يقصد هنا العرف السائد فى العصر الأنجلو-ساكسونى)، على أنه شىء محدد، ولكن على أنه عملية نمو ذات غرض أو معيار للتطور فى حاضر ومستقبل القانون فى حد ذاته. أراد كوك ذكر مقولة تشاوسر **Chaucer:** " يجب أن يولد القمح الجديد وينمو من الحقول القديمة[3]". ما كان يستحق للمرة الأولى أن ينتهى التاريخ الإنجليزى باكتسابه،

---

(1) *Ibid.*, p. 402.

(2) *Ibid.*, p. 496 et 731, note 37.

يشير بيرمان إلى الصعوبة التى توجد فى التحديد بدقة لهذا المصطلح عن بعض المصطلحات الأخرى المشابهة.

(3) *Ibid.*, p. 405.

وخاصةً بعد كوك، هو القوة الفريدة لمبدأ عام يقدم نفسه على أنه متفوق على القانون الطبيعى والقانون الوضعى: يجب البحث عن المصدر الأول للقانون فى العرف والسوابق القضائية، بالطريقة التى تجعل باقى المصادر – مثل المفاهيم العالمية للعدالة التى يعود إليها القانون الطبيعى أو إرادة المشرع المروج لها بالقانون الوضعى – خاضعة للتطور التاريخى لنظام القانون السابق لهذا المصدر الأول(١).

على الرغم من ذلك، يوجد العديد من الطرق لفهم هذه الأولوية للعرف كمصدر للقانون. يميز بيرمان فى هذا الصدد بين التاريخانية والتأريخية **Historicism and Historicity:** وفقًا لوجهة النظر الأولى، فإن القواعد المعمول بها يجب "الحفاظ عليها وتكرارها" بطريقة تضمن استمرارية القانون على مدار العصور. وفقًا للطريقة الثانية، يجب اعتبار تاريخ القانون على أنه "عملية تأقلم لخبرات الماضى مع الاحتياجات التى تتطور(٢)". إذا قمنا بالإبقاء على هذا التمييز، سيكون كوك بجانب "التاريخانية **"Historicism** ؛ حيث إنه "ظل مرتبطًا بمفهوم الماضى السحيق وقانون أساسى غير قابل للتغيير". يختلف الأمر مع اثنين من كبار خلفاء كوك، جون سيلدون– **John Seldon (1584 1654)** وماثيو هيل **Mathew Hale (1609 – 1676)** ، مؤيدى التأريخية. الأول، الذى شاهد بشكل مباشر اضطرابات الثورة، أكد على الطبيعة المتطورة للقانون

(١) يستهزئ جيريمى بنتام Jeremy Bentham من هذه الأيديولوجية عن القانون الإنجليزى عندما يحلل "المغالطات" المكون منها. إنه يهاجم الاعتقاد فى "حكمة القدماء" بشكل خاص.
Cf. Jeremy BENTHAM, *Manuel des sophisms politiques,* in *Fragment sur le gouvernement suivi de Manuel des sophismes politiques,* LGDJ, Paris, 1996.

(2) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 404 et 32.

العام أكثر من الحديث عن دوامه واستمراره. وبهذا فهو يعترف بالانقطاع الذى شكله الفتح النورماندى فى تطور القانون الإنجليزى، ولكنه مع ذلك استمر فى التفكير فى الفترات البريطانية والساكسونية والنورماندية على أنها "ثلاث مراحل مميزة فى التطور التاريخى الفريد". بالذهاب إلى ما وراء كوك، فهو يؤكد على أن جميع أنظمة القانون، وليس فقط الخاص بالقانون العام، يجب أن تُعرف فى بعدها التاريخى. ومن ثم ليست الأقدمية فى حد ذاتها هى ما تعطى السمة والجودة المتعلقة بقانون الشعب، بما أنها تنطبق على جميع أنظمة القانون، ولكن قدرته على الاستجابة لتطلعات شعب ما[1]. فى هذا الإطار، تجد الاختلافات فى القوانين الوطنية مصدرها فى تنوع العادات عند الشعوب المختلفة، علاقة شعب ما تجاه الشعوب الأخرى تماثل علاقة فرد ما تجاه باقى الأفراد. علاوة على ذلك، يجدد سيلدون معنى العقيدة التى تجعل من موافقة الشعب محك شرعية النظام السياسى. فى الواقع، بالنسبة له، تبدو الموافقة بالتحديد "من خلال العرف، أى من خلال أنواع ومعايير السلوك المقبول الذى يقبله المجتمع سواء بشكل ضمنى أو بشكل واضح" كما عبر عنها محامو القانون العام "استجابةً للظروف المتغيرة[2]". انطلاقًا من هذا التحديد، يستحق القانون العرفى تسميته "بالقانون المشترك" حيث إنه يتضمن إلزاميًا اشتراك الجميع، اشتراكًا يتجدد على مدار الأجيال والقرون؛ نظرًا لاستمرارية العرف.

ولكن بلا شك، استطاع هيل إعطاء الفلسفة الإنجليزية للقانون امتدادًا لا مثيل له. بالإضافة إلى انتقاده لنظرية هوبز حول السيادة، فإن أقوى وجهات نظره

(1) *Ibid.*, p. 407-408.

(2) *Ibid.*, p. 409-410.

تتعلق بفكرة التطور التاريخى لنظام قانونى ومفهوم "المنطق الاصطناعى". بالعودة إلى النقطة الأولى، يفهم هيل القانون العام على أنه قانون عرفى فى إطار التطور وفقًا لمنطق عملية التأقلم مع الاحتياجات الجديدة التى كانت عملية تطوير ذاتى تدريجية، الفكرة التى وضحها اللورد مانزفيلد **Mansfield** لاحقًا من خلال الصيغة التالية: "يشغل القانون العام نفسه تمامًا[1]". من هنا يأتى مفهوم الهوية فى التغيير الذى نجده مشروحًا من خلال المثال الشهير لسفينة المغامرون **Argonautes** : كما عادت هذه السفينة إلى الميناء بالشكل الذى غادرته به، إلا أنها لم تكف عن عمل التعديلات أثناء رحلتها الطويلة بحيث لم يبق شيء من "قطعها الأصلية"، فعلى الرغم من أن القوانين الإنجليزية قد تكون قد عرفت العديد من "الاختلافات" و"التراكمات" طوال تاريخها، حيث إن هذه التغييرات "حدثت فقط فى فئات متتالية"، نستطيع التأكيد على "أنه بشكل عام، تعد قوانين اليوم هى نفس القوانين قبل ست مائة عام[2]". يشرح بيرمان بكل وضوح معنى هذا التشابه بالمصطلحات التالية: "وفقًا لهيل، تتألف طبيعة التطور التاريخى للقانون الإنجليزى فى أن الدستور فى مجمله يتطور فى حد ذاته عن طريق التغييرات المتتالية لمكوناته على مدار العقود[3]". ولكن، وخاصةً فيما يخص النقطة الثانية، أى إعداده لمفهوم "المنطق الاصطناعى" ردا على انتقادات هوبز لكوك، ساهم هيل فى تطوير الفلسفة الإنجليزية للقانون.

فى الواقع، إنه يميز بين مفهومين للمنطق: من جهة، "المنطق فى الأشياء"، أى "المنطق الداخلى" لها – على سبيل المثال العلاقة بين الدائرة والعقارب

(1) *Ibid.*, p. 422.
(2) *Ibid.*, p. 423.
(3) *Ibid.*, p. 424.

التى بموجبها تعمل الساعة ؛ من جهة أخرى، "القدرة الإنسانية على التفكير"، تلك التى تؤسس الصلة بين السبب والأثر، أو أيضًا تلك التى ترى النسبة بين الخطوط والمساحة، وما إلى ذلك. إذا كانت هذه القدرة على التفكير توجد عند جميع البشر، فالأمر ليس مماثلاً بالنسبة للنوع الأول من المنطق: وبهذا، لأن المنطق الجوهرى فى الأشياء المختلفة أو الأنشطة المتنوعة يختلف بشكل خاص عن المنطق كملكة ما تختلف عن تطبيقها على الأشياء أو الأنشطة المحددة التى تتطلب وسائل خاصة، وكنتيجة، تعد تمرينًا ممتدًا. ويطبق هذا بشكل خاص على علم القانون، وهو، من بين جميع التخصصات، الأصعب إدراكًا لأنه لا يتعامل مع العدالة والخير بشكل عام، ولكن مع قياس الخير والشر باختلاف المواقف الملموسة". إن الحيازة الوحيدة للمنطق كملكة عامة (بالمعنى الثانى للمصطلح) لا يمكن أن يضمن التمكن من علم القانون. من أجل الحصول على فقيه جيد، يجب فى الواقع اعتبار الطريقة التى من خلالها يمكن للقواعد أن تطبق فى حالات مختلفة تمامًا، بطريقة تجعل من السهل الاعتياد على "منطق" القانون على أنه ممارسة عملية (بالمعنى الأول للكلمة).
إن الخبرة الخاصة بالفقيه تنتج عن تطبيق الملكة العامة للعقل على المنطق الخاص بالأشياء، وهذا فى حالة القانون. من هنا يأتى استنتاج هيل: "من المنطق أن أفضل قانون هو الذى أنتجه مئة أو مئتان شخص من ذوى الحكمة نتيجة لخبراتهم واهتماماتهم فى مقابل قانون يأتى من مجرد تأملات خاصة[1]". بالنسبة لهيل، هذا الاستدلال يأتى من طبيعة القانون بشكل عام وليس فقط من خصوصية القانون الإنجليزى فى القانون العام: "إن ما أطلق عليه كوك المنطق

(1) *Ibid.*, p. 426.

الاصطناعى يُترجم فى فكر هيل على أنه خليط بين المنطق الجوهرى للقانون نفسه واستنتاجات المتخصصين فى القانون ذوى الخبرة التراكمية وممارسات القانون التى تدل على معرفة عميقة بتخصصهم[1]".

يمكننا الآن تلخيص الصفات التى تدل على مفهوم "القانون المشترك" مثلما فُرض منذ "الثورة الإنجليزية فى ١٦٤٠ - ١٦٨٩". أولاً، ليس لهذا القانون أصل محدد: وفقًا لصيغة جيلدارت **Geldart** ، إن القانون العام "يتزايد ولكنه لا يولد[2]". ثانيًا، إذا كان هذا القانون "يتزايد" فقط، فهذا بمعنى أنه يتطور على مدار القرون دون أن يخسر هويته الأساسية. بطريقة أخرى، عملية نموه العضوى تضمن استمراره وكماله فى نفس الوقت. ثالثًا، يعود هذا إلى أن هذا القانون قبل كل شىء قانون فقهاء وليس قانون مشرعين: بمعنى أن القاضى "لا يفعل" أو "ينتج" القانون، ولكنه يعلن عنه أو يعرضه عن طريق قوله أو شرحه. وفقًا لصيغة كوك، فهو القانون ذاته طالما أنه يتحدث به (**jus dicere**)، فهو يقوله ولا يعطيه (**jus dare**)[3]. بهذا المعنى، يخضع القاضى للقانون عند قوله، إذا قام بخلقه، فسيكون متوفقًا عليه. ومن ثم على هذا النحو، فهو يتشارك بالضبط حالة الملك أو البرلمان أو أى شخص فى المملكة. رابعًا وأخيرًا، يبين القاضى خضوعه للقانون المشترك من خلال الرجوع إلى القرارات القانونية الماضية عند اتخاذه لأى حكم: هذه هى عقيدة "السوابق القضائية" التى تأخذ شكلاً من حيث إنها تعنى أن أحكام الماضى ليست مجرد توضيح للقانون ، بل إنها

(1) *Ibid.*, p. 429.

(2) Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politiqie, op. cit.*, p. 108-109.

(3) *Ibid.*, p. 109.

مصدر للقانون. مثلما يقول بيرمان، "ليست الأحكام مجرد "أمثلة" للمبدأ أو للقاعدة، ولكنها أيضًا الدليل" على استقبال الحكام لها، ومن هذا الواقع، فهى مصدر لقوته الإلزامية". ولكن كما يشير السابق نفسه إلى استمرارية العرف، "فإن مصدر القانون المعترف به فى السابق هو نفسه مرتبط بمصدر القانون المعترف به من قبل العرف[1]". ومن ثم فإن من يمارس سلطة إلزامية على الأحكام المستقبلية، هو قرار المحكمة حيث إنه يختلط مع "إبلاغ الأحكام" النابع من خبرة المتمرسين فى القانون. إن السؤال الذى نطرحه الآن هو تحديد إلى أى مدى لا يفترض مفهوم القانون المشترك تجانسًا خاليًا للعرف، من خلال الاستفادة من هذه الاستمرارية. أبسط حل هو الاستدلال على مصداقيته وترابطه من خلال فحص مرجعية متميزة بكل تقاليد القانون العام.

المرجع المؤسس: الوثيقة العظمى Magna Carta

بالطبع نشير إلى نص عام ١٢١٥ المعروف باسم الماجنا كارتا. من وجهة النظر "التاريخية" للقانون التى تبناها كوك، التى بموجبها القانون الوضعى والقانون الطبيعى هم جزء من القانون العام، فإن الوثيقة العظمى تنتمى إلى القوانين التاريخية للبرلمان، وبهذا، فهى تندرج فى الاستمرارية السحيقة لقانون سبق عصر تيودور[2]. إذا كانت الوثيقة لا تأخذ بتاتًا قيمة المصدر المطلق، فهذا يعود إلى أنه كلما عدنا فى الماضى، سيوجد دائمًا وثيقة قبل الوثيقة. فى عام ١٢٣٥، يشير المؤرخ روجر ويندوفر إلى أن المطران ستيفن

(1) *Ibid.*, p. 453.
(2) *Ibid.*, p. 403.

لونجتون **Stephen Langton** اكتشف فى ١٢١٤ وثيقة "الحريات القديمة" التى تعود إلى عصر الملك هنرى الأول (١١٠٠ - ١١٣٥). قام المطران بإعلام البارونات أن هذه الوثيقة يمكنها أن تكون وسيلة لاستعادة حرياتهم القديمة. وفقًا لهذه القصة، كانت وثيقة عام ١٢١٥ نتيجة التزام البارونات بالمحاربة من أجل استرجاع [١]حرياتهم التى اعترف بها هنرى الأول[٢]. لقول الحقيقة، وجدنا أن هذه الوثيقة تعود إلى الصعود إلى الحكم (١١٠٠) وتخدم بشكل فعال نموذج الماجنا كارتا. بين هاتين الوثيقتين، تواجدت تلك الخاصة بالملك ستيفن فى عام ١١٣٦ وستحدث عنها لاحقًا. ولكن يمكننا العودة إلى ما قبل عام ١١٠٠ حتى نصل إلى قانون أوكسفورد للملك كانوت **Cnut** ، الذى سبق الفتح النورماندى بما أنه يعود إلى عام ١٠١٨[٣]، مع العلم أنه استوحى أفكاره من القوانين الشفهية التى سبقته ولكنها ضاعت على مدار الأيام. من أجل فهم القانون العام يجب العودة إلى المستند الذى سبق المستند الذى نحاول فهمه، وتكمن الصعوبة دائمًا فى كل مرة فى تحديد العلاقة المحددة التى استفاد منها المستند الحالى من المستند السابق له.

ولهذا كان من الطبيعى أن يستند معارضو جيمس الأول (١٦٠٣-١٦٢٥) إلى وثيقة ١٢١٥ من أجل تبرير معركتهم. إن المشاركة الشخصية لكوك فى النضال فى مقال الاستبداد الملكى فى ظل حكم جيمس الأول وفى ظل حكم

---

(1)

(2) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 78.
يعد هذا العمل مصدر لا بديل له للمعلومات عن الماجنا كارتا كما أنه يمثل أحيانًا منظور موضح بعيدًا عن النهج المختزل أحيانًا. سنشير إليه دائمًا فى هذا الجزء، جميع النصوص المذكورة منه قمنا نحن بترجمتها.

(3) Consultables sur le site www.earlyenglishlaws.ac.uk.

شارل الأول، كانت باسم الحريات التى أقرتها الماجنا كارتا، بالأخص المادة ٣٩ من الوثيقة التى تؤكد على أن جميع الرجال الأحرار لا يمكن حبسهم بموجب حكم قضائى وفقًا لأقرانهم أو وفقًا لقانون البلد. أثناء الجدال فى البرلمان، استعنا بحجته: "إن الماجنا كارتا رفيقة ولا يوجد حاكم عليها(١)"، أو أيضًا "ليست الوثيقة العظمى سيدة تحتاج إلى سيد ليقودها(٢)". وعرف شارل الأول فى ١٦٣١ أن كوك كان يعمل على كتابة كتاب عن الماجنا كارتا وقام بمعنه، وهذا دليل على الاستخدام السياسى للوثيقة. كما تم نهب مكاتبه ومصادرة كتاباته. ولم يتم إعادة إنتاجهم إلا بموجب تحريض من البرلمان بعد وفاته، فى ١٦٤٢، باسم شرح القانون فى إنجلترا **Institutes of the Laws of England**، الذى تألف من تعقيبات على جميع مواد الماجنا كارتا باللغة اللاتينية واللغة الإنجليزية وشرح لها. كانت نية البرلمان واضحة: كان الإصلاحيون الإنجليز متلهفين لإعادة إحياء العرف القديم على عكس المجددين(٣). يوجد هنا تأكيد على ملحوظة حنا أرندت: "إن حقيقة أن كلمة الثورة تعنى فى الأصل إعادة إحياء، أى ما يعنى بالتحديد ما يدل على العكس بالنسبة لنا، فهى ليست مجرد دلالة لفظية غريبة. إن ثورات القرن السابع عشر والثامن عشر التى تبدو أنها تظهر لنا جميع العلامات التى تدل على روح وعقل جديد، عقل الأوقات الحديثة، إنها تسعى إلى إعادة الإحياء"(٤).

(1) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 78.

(2) *"Common Law", in* Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique, op. cit.*, p. 110.

(3) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 79.

(4) Hannah ARENDT, *De la Révolution*, in *L'Humaine Condition, op. cit.*, p. 362.
من جانبه، يؤكد هارولد بيرمان ما يعنى: "الثورة البوريتانية كان ينظر إليها على أنها إعادة إحياء للحريات الإنجليزية القديمة التى تم التعبير عنها فى الوثيقة العظمى (الماجنا كارتا)"، مشيرًا إلى الجزء الذى قرأناه فى 1649 عن Great Seal of the Realm: "السنة الأولى للحرية التى أعيدت" (Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 345).

كيف يمكن لهذا النص بلورة هذه المعارضة ضد الاستبداد الملكى؟ نتحدث هنا عن مستند نعرف له على الأقل ثلاث إصدارات، ١٢١٥، ١٢١٧، وفى عام ١٢٢٥. وتتضمن النسخة الأصلية ثلاثة وستين مادة[1]. إنه فى منتصف شهر يونيو عام ١٢١٥، اتفق الملك جان والبارونات المتمردون على هذا النص ووعدوا بالالتزام بمواده. فى الواقع، فى مايو ١٢١٥، استولى البارونات على لندن وسحبوا ولاءهم للملك. بوجود الوثيقة، نحن نوجد أمام تنازل انتزعه البارونات من الملك، بمعنى أنه اتفاق يضع حدًّا للصراع المفتوح. خسر الملك جان نورماندى فى معركة بوفين **Bouvines** عام ١٢١٤، وفى عام ١٢١٥، ثم تعهد بقيادة حملة صليبية لاستعادة الأرض المقدسة من الكفار - وكانت تلك الحملة الصليبية الخامسة. قام الملك من أجل تمويل الحملة بجمع الأموال وفرض على البارونات إعطاء مبلغ من المال بشكل إجبارى. كما نرى، يؤكد جوفرى روبرتسون على: "نحن نعيد إلى الماجنا كارتا فى ١٢١٥ ظهور "الحقوق" التى تُعد كمجموعة من مقترحات الشعب التى تقيد السلطة، بالرغم من أن هذا المستند لا علاقة له بحرية الفرد المواطن: وتم توقيعه من قِبل الملك الإقطاعى الذى يتنازع مع البارونات الوقحين وأُجبِر على الاستجابة لمطالبهم[2]".

لا يبقى إذا سوى، بعيدًا عن الظروف التاريخية الطارئة التى سادت وقت كتابة وتبنى المستند، فلقد أعطى هذا المستند دائمًا تفسيرات سياسية متنوعة

(1) Pour le texte de la version de 1215, voir Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 81-296.

(2) Geoffrey ROBERTSON, *Crimes Against Humanity. The Struggle for Global Justice,* The New Press, New York, 1999, Cité par Petere LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 22.

فى مختلف اللحظات التاريخية الإنجليزية ذات الدلالة، وخاصةً فى ذروة النزاعات الدستورية التى ظهرت على مدار القرن السابع عشر، حتى فى الجناح الراديكالى للثورة. وبهذا، إذا كان جيرارد وينستانلى **Gerrard Wistanley** ، مؤسس مجتمع المنقبين الشهير **Diggers** ، قد استنتج فى ١٦٤٩ أنه تم المبالغة فى تقدير الماجنا كارتا حيث إن أحسن القوانين الإنجليزية ليست سوى "حلقات تسلسل الأشخاص بحيث يكونوا عبيدًا للآخرين"، فإن توماس تانى **Thomas Tany** أكد فى ١٦٥٠ أن "الماجنا كارتا هى الوجود لوجودنا[1]". يبقى هذا النص حتى يومنا هذا يمثل موضوعًا للتفسيرات المتنازعة. نحن نعرف أنه يماثل الكتاب المقدس فيما يخص القانون، فى أعين الليبراليين القدماء كما فى أعين النيوليبراليين مثل حايك. ولكننا لا نعرف جيدًا أنه فى الماضى القديم وحتى اليوم، يستخدمه معارضو النيوليبرالية على أنه مصدر للإلهام مستمر إلى الأبد. إن الأمر ليس فقط أن الحجز التعسفى فى جوانتانامو قدم توضيحًا جديدًا للمادة ٣٩ وللهابياس كوربوس **Habeas Corpus** الذى ربط كوك بينهم. إنه على الأقل بنفس القدر، إن لم يكن أكثر، بسبب الرسالة التى يفترض أن يفرضها الميثاق: أنه لا يمكن ضمان الحقوق السياسية والقانونية إلا من خلال أساس اقتصادى، بمعنى أنه لا يمكننا أن نكون مواطنين أحرار دون أن نكون فى نفس الوقت منتجين ومستهلكين بشكل متساوى[2]. من الصعوبة فى هذا النص فهم الحريات التى يحصل عليها المواطنون ولكن أيضًا يبرز سؤال أكثر صعوبة فى معرفة ما يقصد "بالأساس الاقتصادى" للحريات السياسية، كما لو كان هذا

---

(1) *Ibid.*, p. 85.

(2) *Ibid.*, p. 6

هذا هو الموقف الخاص ببيتر لاينبو.

النص قد تنبأ على طريقته بالمشروع الماركسى المعروف، المشروع الخاص بعدم كفاية "الحريات الرسمية" فى غياب الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التى تضمن "حقيقتها". يمكننا أن نتساءل ما إن كان هذا التفسير لا يهتم بهذا النص بطريقة أخرى حتى يجعله يقول ما الذى سيسمح بإعادة الفعل السياسى المباشر.

فى الحقيقة، يجب أن نفكر فى نصين وليس فى واحد فقط: منذ بداية استخدامه فى ١٢١٨، ميز مصطلح الماجنا كارتا الوثيقة عن نص آخر أصغر يسمى "وثيقة الغابة" **Charte de la Forêt**. تعود الأولى إلى عام ١٢١٥، منذ وفاة الملك جان فى ١٢١٦، أما الثانية فتم تبنيها فى ١٢٢٥ فى ظل حكم هنرى الثالث، ابن جان وحفيد هنرى الثانى، قبل أن يتم التصديق عليها من قِبل قانون إدوارد الأول فى ١٢٩٩. بينما تتحدث الوثيقة الأولى عن "الحريات" الخاصة بمواطنى مملكة إنجلترا، تهتم الثانية بالأسئلة الخاصة بسبل إعاشة الأكثر فقرًا. فى الواقع، لا شىء يسمح بتجاهل الميثاق الثانى واعتبار أنه ملحق ثانوى ذو أهمية ثانوية. فى مقدمة النسخة الثانية من كتابه عام ١٦٤٢، يشرح كوك أن اسم "الماجنا كارتا" لا يعود إلى تفوقه فى الحجم على باقى المستندات، ولا إلى حقيقة أنه أكبر من وثيقة الغابة، ولكن وقبل كل شىء يعود إلى الأهمية البالغة لمحتواها كما ظهر هذا بأثر رجعى، وأنه لنفس هذا السبب نطلق على وثيقة الغابة "ماجنا كارتا الغابة **Magna Carta de Foresta** ، وبهذه الطريقة أصبح يُطلق على الاثنين "الوثائق العظمى للحريات الإنجليزية[1]" **Magnae Chartae Libertatum Angliae**.فى عام ١٢٢٥، تم إعادة إصدار

(1) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 38.

الوثيقتين معًا وبهذا الشكل تم تأكيد ارتباطهما. كما أنه فى عام ١٢٩٧، أمر إدوارد الأول أن تصبح الوثيقتين القانون العام للدولة، بموجب قانون إدوارد الثالث فى ١٣٦٩، وأصبحوا منذ ذلك الحين يعدون قانونًا واحدًا. وقاموا بطبع الاثنتين سويًّا فى بداية ال**English Statutes-at-Large** ، وهو ما يدل على التأسيس الأخير والكامل للوثيقتين وفقًا لبلاك ستون[1]. وتشير الوثيقة الثانية بكل وضوح إلى الماجنا كارتا فى آخر سطر فى نهايتها[2]. ومن ثم ماذا يعنى اتحاد تلك الوثيقتين؟ هل يدل على التركيب المصطنع الذى يفسح الطريق أمام الوهم الرجعى "بأساس" ما، أم هل يسمح فحص المحتوى الخاص بالنصين، بالكشف عن الوحدة العميقة بين هاتين الوثيقتين؟

تحتوى الوثيقة الأولى على مادتين تشيران بكل وضوح إلى الغابة على أنها مجال ملكى. وهما المادتان ٤٧ و٤٨. تقول المادة ٤٧: "جميع الغابات التى أُنشئت فى ظل حكمى يجب أن تصبح على الفور مستثناة من قوانين الغابة (**Disafforested**) ويجب معاملة ضفاف الأنهار التى تم تسييجها تحت حكمنا بالطريقة ذاتها". إن الفعل الإنجليزى **disafforest** لا يعنى اليوم بتاتًا ما نقصده به عندما نشير إلى مصطلح "إزالة الغابات"، فهو لا يعنى بأى حال من الأحوال تدمير الأشجار، ولكنه يعنى العمل القانونى الذى يعنى سحب الغابات التى لم يسكنها أحد سابقًا من المجال الملكى، وكنتيجة، طرحها من القانون الذى كان يستخدم فى هذا المجال: إن "إزالة الغابات **disafforest** " تتعارض بشكل قانونى مع "التشجير **afforest** "، الذى ينص على العكس،

---

(1) *Ibid.*, p. 39.

عدت هاتين الوثيقتين تراجعًا فى القانون الإنجلوساكسونى.

(2) *Ibid.*, p. 300.

ليس على زرع الأشجار ولكن تحويل الأشجار إلى غابة أو إلى حقل صيد. أصبح هذا العمل الأخير متداول منذ الفتح النورماندى ؛ إلى هذا الحد، تمتع ملوك إنجلترا بالصيد الحر على أراضيهم الخاصة، بعيدًا عن كونها ميزة ملكية، جرى هذا الأمر على الملك وعلى مالك الأرض. وفقًا لهنرى هنتجتون **Henry of Huntingdon**، المؤرخ الإنجليزى النورمندى فى القرن الثانى عشر، وضع جيوم الفاتح **Guillaume** وسائل وحشية جدا على الأراضى المحفوظة للصيد – التى أطلق عليها "الغابة الجديدة" – حتى وصل الأمر إلى نقل القرى وسكانها لخلق محمية للحيوانات البرية. وتم إضافة أراضٍ جديدة تحت مصطلح الغابة تحت حكم هنرى الأول، كما هو موضح فى قانون الملك ستيفن **Etienne** فى ١١٣٦، حيث وعد هذا الأخير بإعادة الأرض التى دمجها من سبقه[1].

لذلك كان من الضرورى التمييز بين الغابة المادية المكونة من الأشجار، والغابة القانونية التى تعود إلى المجال الملكى وحيث يحتفظ الملك بطرائده الخاصة. نعرف أن الملك جان قد استغل لصالحه الغابة بدرجة أعلى ممن سبقوه، بالحصول على عائدات كبيرة عن طريق ضم مساحات جديدة. فى عام ١٢١٥، وصلت الشكاوى التى نتجت عن هذه الزيادة إلى الذروة، للدرجة التى قامت فيها "الوثيقة المجهولة **The Unknown Charter** "، التى ربما تعود إلى ربيع عام ١٢١٥، بالنص على أن جميع الأراضى التى ضمتها الغابة الملكية التابعة لهنرى الثانى، ريتشارد وجان، ستصبح مستثناة من هذا القانون. ولكن فى غضون المهلة التى نتجت عن الحرب الصليبية، مُنح الملك الأراضى

(1) Jane WINTERS, "Forest Law", Institute of Historical Research, p. 1 et p. 5, notes 3 et 4, sur le site www.earlyenglishlaws.ac.uk.

التى تخلى عنها والده وأخوه[1]، وهو ما يشرح الصيغة المخففة للمادة ٤٧.
تنص المادة ٤٨ على "أن جميع العادات السيئة الخاصة بالغابات أو الجحور، بحراس الغابات، وبحراس الجحور، وبحراس الأمن وخادميهم، أو ضفاف الأنهار وحراسهم، يجب أن يفحصهم اثنا عشر فارسًا أدوا اليمين أمام الكونت، وخلال أربعين يومًا من الفحص، ستصبح العادات السيئة ملغاة تمامًا وبلا رجعة[2]". من الصعب تحديد ماذا كان يقصد النص بكلمة "العادات السيئة" ولهذا يجب علينا الإشارة إلى "القانون العام للغابات". إن فعل "التشجير **afforest**"، أى وضعها تحت القانون الملكى، ويبحث الملوك من خلاله عن تعزيز سلطتهم ضد البارونات والكونتات والفرسان، لم يحدث بدون تضمين فصل الغابات المخصصة للقانون العام. وكتأكيد، يمكننا مطالعة كتاب ريتشارد فيتز نايجل **Richard Fitz Nigel (١١٧٦) The Dialogus de Scaccario**، لنجد: "إن التنظيم الكامل للغابات، والعقاب المالى أو الجسدى المتكبد ضد جرائم الغابات، يقع خارج نطاق اختصاص المحاكم الأخرى ويعتمد فقط على قرار الملك أو قرار أى ضابط يعينه. للغابة قوانينها الخاصة القائمة [...] على قوانين الملك وليس القانون العام للمملكة."[3]

هل كان الغرض من قانون إلغاء الغابات هو تحويل هذه الأراضى المشجرة إلى المشاعات ومن ثم إلغاء الاستخدامات الجديدة التى أُدخِلَت على الغابات بحكم تعلقها بالمجال الملكى؟ ولكن ماذا يمكن أن تعنى هذه الاستخدامات؟

---

(1) *Ibid.*, p. 4.

(2) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 290-291.

(3) Jane WINTERS, "Forest Law", *loc. Cit.*, p. 2. Voir aussi John R. MADDICOTT, "Magna Carta and the local community", *Past & Present*, vol. 102, 1984 (cite *in* Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 34.)

هل هى الإساءات التى ارتكبها البارونات والأمراء أو الممارسات الجماعية التى قام بها الفقراء؟ أو أيضًا هل تعنى الإساءات التى قام بها الضباط الملكيون؟ هل كان يعنى سحب الأراضى من المجال الملكى إعادتها إلى الشعب من ضمن الأشياء التى طُرِحت عن طريق إلغاء الغابات أو إعادة تلك الغابات لمن كانوا يمتلكونها بشكل خاص قبل الاستيلاء عليها؟ ما لم يكن كلاهما فى وقت واحد، بما أن المشاعات كانت تنبع على وجه الدقة من الاستخدام وليس من الملكية، بالمعنى الدقيق للمصطلح. فى عام ١٢١٥، فى وقت الوثيقة الأولى، كانت توجد مائة وثلاث وأربعون غابة فى إنجلترا كان نصفها مخصصًا للمراعى المشجرة**wood pasture** [1]؛ المصطلح الذى يدل على الأراضى التى تُرعى فيها الحيوانات وتنمو بها الأشجار ولا يشير هذا المصطلح إلى الغابة البرية ولكن إلى عملية اختيار تمت على مدار القرون تحت قيادة البشر. استطاعت الأشجار القديمة وخاصة البلوط أن تزيد حيث استطاعت الماشية والغزلان والماعز الأكل منها. ونتج عن هذا حقل خاص جدا يوجد فيه خليط مما يطلق عليه الإنجليز "الأيكة" **coppice** (شجيرات مخصصة للقطع الموسمى)، و"الجذير **sucker** " النسل الذى ينتج عن الجذور والذى يطلق عليه الفرنسيون "النسغ **(tire-sèvre)** و"الأشجار مقطوعة الرأس" **pollard** (أشجار ذات طول محدد، بين ٦ و١٥ قدم، وهو ما يترك الجذوع بالبراعم بعيدة عن متناول الماشية)[2].

فى هذا الفضاء المنظم، ما كنا نطلق عليه "المشاعات" كان "ملكية" الشخص ولكنه كان هدفًا للاستخدام الجماعى من قبل الآخرين، أى العوام

---

(1) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 34.
(2) *Ibid.*, p. 32.

commoners.عادةً ما كانت الأرض ملكًا للحاكم، بينما كانت مساحات المراعى متروكة للعوام ؛ وبهذا استطعنا التمييز فى الأشجار بين خشب الاستخدام (timber)، الذى كان يعود إلى الحاكم، وباقى الخشب (وخاصةً ذلك الذى انفصل عن الجذع عند الوقوع على الأرض) الخاص بالعامة[١].
يمكننا إذًا فهم أن المادة ٤٨ تُؤخذ بموجب إعادة الغابات التى خرجت عن القانون الملكى إلى ملاكها القدماء فى نفس وقت إعادة تأسيس القوانين العرفية القديمة المرتبطة بهذه الملكية. فى الواقع يجب أن نأخذ حذرنا عند التفكير فى الفئة الجديدة للملكية الخاصة للأراضى المشتركة في عصر القرون الوسطى. فى مقابل هوسكينز Hoskins الذى جادل ضد الدليل على أن جميع الأراضى المشتركة هى ملكية خاصة حيث أنها تعود إلى ملكية شخص أو فرد أو شركة، يذكر إدوارد تومبسون Edward P.Thompson أن المفهوم المركزى فى العرف الإقطاعى ليس الملكية ولكن الالتزامات المتبادلة[٢]". لم يكن النظام المهيمن فيما يخص الأراضى هو الملكية الحصرية، ولكن "الرسوم البسيطة fee simple "، أى القانون الحقيقى الغير محدد بوقت معين. ولهذا يجب أن نتوخى الحظر بعدم إخفاء التعريف القانونى المتعلق بالحقوق التى لا يمكن فصلها عن هذا المفهوم: "لطالما بقيت الأراضى غير المزروعة واسعة وغير محدودة، ولهذا استطاع ملاك الأراضى والعوام التعايش معًا دون تعريف محدد لحقوقهم[٣]".

---

(1) *Ibid.*, p. 33.

(2) Edward P. THOMPSON, *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, Merlin Press, Londres, 1991, p. 127.

(3) *Ibid.*, p. 133.

على أى حال، يجب الاعتراف بأن صيغة وثيقة عام ١٢١٥ أصبحت مبهمة سريعًا. فى القرن الثامن عشر، أصبح من الصعب الاتفاق على مغزى ومعنى تلك الصيغ. وبهذا، فى طبعة عام ١٧٥٩ لنص الوثيقتين، يلاحظ بلاكستون أن أساقفة دبلن وكانتربيرى **Dublin and Canterbury** شككوا فى أن عمومية المادة ٤٨ لا تُعرض وجود الغابات للخطر. وفقًا لهم، لم يكن فى نية الأطراف أن تمتد الصياغات العامة للميثاق إلى إلغاء عادات الغابات هذه، والتى بدونها لم يكن من الممكن حفظ الغابات نفسها[1]. يصدق النص الذى انشغل به الملك جان والبارونات على توازن هش فى القوة، ولا تقوم أحكامه بمعالجة الأمور، كما سَيُظهِر الاستئناف السريع للحرب بينهما.

إنها بالتحديد التجربة المؤلمة والممتدة للحرب هى التى تجعل من الممكن تبرير التغيير الملحوظ فى نص الوثيقة بين ١٢١٥ و١٢١٧. يتعلق الأمر بالمادة السابعة الخاصة بموقف الأرامل: يقال: إن الأرملة تستطيع البقاء فى منزل زوجها لمدة أربعين يومًا بعد وفاته وأنها، فى هذه الأثناء، ستحصل على "ما تحتاجه من خشب من الغابة **her reasonable estover in the** [2]**common** . تشكل هذه الصيغة مشكلة شبه لا يمكن تخطيها فى الترجمة بسبب وجود كلمة **estover:** تأتى الكلمة من اللغة الفرنسية القديمة **"estovoir"**، وتعنى "يجب" التى تدل على ما يمثل أهمية حيوية بحيث إن الوصف الإنجليزى المأخوذ منها يشير إلى جميع الأشياء ذات الأهمية التى يسمح بها القانون. وفقًا **Oxford New English Dictionnary on Historical Principles**، يشير هذا إلى الغابة التى

(1) *Ibid.*, p. 37.

(2) *Ibid.*, p. 284.

يكون لمستأجرها[1] الحق فى أخذها على مدى الوقت الذى يريده سواء كان يستغلها فى إصلاح منزله أو تصنيع أدوات زراعية مثل المحاريث أو السياج أو الحواجز، أو حتى لاستخدام الخشب فى التدفئة. وبهذا، يسمح تغيير المادة السابعة للأرملة الحق فى البقاء فى المنزل المشترك لوقت محدد والحصول على ما تحتاجه من خشب وفقًا للقانون.

بنفس الروح، تنص الوثيقة فى المادة ٣٣ أنه "يجب إزالة جميع السدود السمكية من نهر التايمز، وميدواى، وجميع أنحاء إنجلترا، باستثناء التى توجد بجانب البحر"، أى ما يعنى بشكل عملى أن للجميع حق الصيد فى مياه الآخرين، المياه المشتركة مع الآخرين[2]. وفقًا لحالة الأشياء السابقة، كانت تلك التنازلات بعيدة تمامًا عن تجاهلها: فى ١١٨٤، سمحت محكمة القضاء فى وودستوك **Woodstock** للفقراء بالحصول على اللازم لهم **estovers**، ولكن فقط وفقًا لشروط صارمة تجعل من الصعب تحقيق الاكتفاء من العناصر الأساسية الثلاث: الغذاء، خشب التدفئة ومواد البناء. يمكننا أن نقدر أن الوثيقة مثلت بلا شك شكلاً من الحماية، خاصةً ضد الاستبداد المحلى[3]. ومع هذا، لا يجب المبالغة فى نطاق هذه التنازلات. بقدر الأهمية التى كانت بها فى وقتها، فلقد كانت أبعد ما يكون عن وجود معنى لتكريس حق حقيقى للفقراء فى المشاع بالقدر الذى تميل بعض العقول اليوم إلى فعله. يتعلق الأمر "بالحريات والعرف" – وفقًا للمصطلحات المستخدمة فى الوثيقة – كما يتعلق "بالحقوق" بالمعنى الحديث للكلمة.

---

(١) بمعنى الحاصل على منحة إقطاع ة، أى صاحب عزبة

(2) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 40.

(3) *Ibid.*, p. 41.

والآن ماذا عن الوثيقة الثانية، وثيقة ١٢٢٥، المعروفة باسم وثيقة الغابات والتى أقرها هنرى الثالث؟ بلا شك، نتواجد هنا أمام مستند محدد أكثر عن الفصل الخاص بالمشاعات. من بين مواد هذه الوثيقة الست عشرة يوجد ما يجب أن نوليه اهتمامًا خاصًا. يجب أن نبدأ أولاً بالمواد الأولى. لا تكتفى المادة الثالثة بمتابعة خط إزالة الغابات الذى بدأوه الملك جان، ولكنه يضخمه من خلال العودة إلى عملية التأسيس القانونية فى المجال الملكى الذى يشغله أسلافه المباشرون: "جميع الأشجار التى تحولت إلى غابات عن طريق الملك ريتشارد عمنا، أو عن طريق الملك جان والدنا، وحتى تتويجنا الأول، ستقع فى حقل إزالة الغابات، إلا إذا كانت تابعة لنا[١]"، وبالرغم من هذا، تعيد المادة الرابعة لكل من يمتلكون أشجارًا فى الغابة – من الأساقفة، والمطارنة ورؤساء الكنائس، والكونتات والبارونات والفرسان أو ملاك الأراضى الآخرين – ملكيتهم الخاصة بالحالة التى تواجدت عليها عند التتويج الأول لهنرى الثانى، الجد الأكبر لهنرى الثالث، معلنًا عن أنها خارج الأضرار (الزحف عليها، التدمير، واقتلاع الأشجار) التى توجد فى هذه الغابات من بعد هذا التاريخ وحتى بداية السنة الثانية لتتويج هنرى الثالث، ولكن تحميلهم مسئولية لما سيقومون يه منذ ذلك الحين وسيكون مماثلاً لتلك الأضرار[٢].

إن ما هو ملحوظ، أن باقى المادة الثالثة يذهب إلى إبراز القلق حول حفظ المشاعات، بالإضافة لما يوجد فى المجال الملكى: "نحن نريد لجميع الغابات التى تمت إزالتها فى حكم جدنا الملك هنرى أن يراقبها الرجال الأوفياء،

(1) *Ibid.*, p. 297.

(2) *Ibid.*

يمكن أن تكون "الأعراف السيئة" التى تحدثت عنها وثيقة 1215 بهذا النموذج.

وإذا كان قد أزال بعض الغابات خارج مجاله الخاص، مما أدى إلى الإضرار بمالكها، ستصبح هذه الأرض على الفور خارج هذا القانون، وإذا كان قد أزال أرضه الخاصة فستظل تلك الأرض من الغابات: عن طريق حفظ المراعى المشتركة **common of herbage** والأشياء الأخرى داخل الغابة ذاتها، لمن كانوا معتادين من قبل على رؤية جميع هذه الأشياء[1]". من أجل معرفة أهمية هذه المادة، يجب تحديد أن هذا المصطلح **common of herbage** يشير إلى السماح للماشية بالتجول فى الغابة. يمكننا أن نقارب بين السماح للماشية ومصطلح إجارة الماشية **agistment** الذى يشير إلى فعل فتح الغابة أمام الماشية لوقت محدد. إن هذا السماح هو ما تعلن عنه المادة التاسعة التى تنص على "كل رجل حر يستطيع أن يفتح أمام الماشية أشجاره الخاصة داخل غابتنا، كما يحلو له ووفقًا لما يستطيع تقديمه كرهن **pawnage**[2]." ويشير الرهن إلى طعام الخنازير فى الغابة، مما يترتب عليه الحق فى إظهارهم فى الغابة، من هنا يأتى باقى المادة الذى يشير إلى: "كما نعطى الحق لكل رجل حر بأن يقود خنازيره بحرية". منعت المادة السابعة حراس الغابات وشمامسة الكنائس بجمع ضريبة "السكوتال" **scotal** أو بجمع حزم القمح أو الشوفان أو أيضًا مصادرة الخنازير أو الخرفان بدلاً من تلك الضريبة.

إن للمواد ١٢ و١٣ و١٤ أهمية خاصة. تنص المادة الثانية عشر على: "من الآن فصاعدًا، يمكن لكل رجل حر، دون أن يسبب أضرار، أن يفعل فى أشجاره الخاصة، أو فى أرضه، أو فى مياهه، ما يمكن أن يفعله فى غاباتنا ؛

(1) *Ibid.*, p. 296-297.

(2) *Ibid.*, p. 298-299.

المطاحن ، والينابيع، والبرك، وثقوب الأهوار، والسدود أو الأراضى الصالحة للزراعة، دون تسوير هذه الأرض الصالحة للزراعة ؛ بحيث لا يمثل مشكلة لأحد جيرانه"[١]. تنص المادة الثالثة عشر على: "كل رجل حر يملك فى غابته الخاصة الصقور التى تحلق عليها والنسور والطيور، كما أن له العسل الموجود داخل الأشجار[٢]". وأخيرًا، تتعلق المادة الرابعة عشرة بال **chiminage** وهو نوع من تحصيل المال على الطريق. إنها تسمح لكل حارس غابة معين، يدفع الرسوم المطلوبة منه، بتحصيل رسوم مالية هو الذى يحددها من كل عربة أو حصان يمر. ولكنها تنص أيضًا على أن "من يحملون على ظهورهم الأشجار أو الفحم لبيعهم لا يجب عليهم دفع تلك الرسوم لحارس الغابة حتى إذا كانوا يبيعونها مقابل المال للإعاشة، إلا إذا كانوا يأخذونهم من مجالنا الخاص". تعد هذه خطوة مهمة عندما نعلم أنه فى سومرست **Somerset**، كانوا فى هذا العصر يشتكون من تحصيل ٦ بنسات من كل رجل يحمل الخشب على ظهره[٣].

كما نرى، تمثل جميع هذه الأشياء شبكة من القوانين العرفية المتنوعة جدا فى مضمونها ولكنها تشترك فى السماح لفقراء المملكة بالحصول على الأساسيات الأولى للحياة. وفقًا لبعض المتخصصين فى القرون الوسطى، عرف القرن الثالث عشر الإنجليزى العديد من النضالات حول الغابات المشتركة التى كان وجودها مهددًا بسبب الضغوطات الاقتصادية التى تمارسها الزيادة فى المدن والتوسع التجارى. وبهذا وجه رجال ستونلاى فى واورويكشاير **Stoneleigh in Warwickshire** عريضة للملك فى ١٢٩٠ للاعتراض على

(1) *Ibid.*, p. 299.

(2) *Ibid.*

(3) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op, cit,* p. 41-41 et 300.

خسارتهم لأخشابهم ولمراعيهم، بسبب الأمراء الإقطاعيين – مساحات اقتلعت منها الأشجار للزراعة – مما جعلهم غير قادرين على البقاء على الحياة[1]. لكن الاعتراف بأن هذه الحقيقة لا تجيز عزل وثيقة الغابة عن الحقوق الإقطاعية التى ترتبط بها بشكل ثابت منذ البداية، كما لو أن الإشارة إلى هذه الحقوق يمكن أن تنقسم إلى غلاف أيديولوجى يغطى محتوى اجتماعيا "تقدميا". إذا قمنا بإعادة تسجيلها فى التطور التاريخى الإنجليزى الطويل، سيبدو أنها لا تنفصل عن النظام الزراعى السيادى الذى عرف ذروته منذ القرن الثانى عشر إلى منتصف القرن الرابع عشر. كما يقول بيرمان، "فى إطار هذا النظام، يحصل المزارعون على أجزاء من الأرض، موزعة عادةً فى المجال "الخاص" بصاحب الأرض المحلى، وتأسست الحقوق والواجبات المرتبطة بهذه الأجزاء، مثل الحقوق الجماعية المُمَارَسة على الممتلكات المشتركة، على العادات السيادية". أثناء تراجع هذا النظام منذ نهاية القرن الرابع عشر، "وخاصة بعد وباء الطاعون الكبير فى الأعوام ١٣٤٨-١٣٤٩"، احتفظ المزارعون بحقوقهم العرفية مثلما كانت موجودة فى القوانين القديمة. ويضيف بيرمان: "ومع ذلك، مثلما كان الاختفاء التدريجى للطابع الشخصى المباشر للعلاقات بين السيد الإقطاعى والفلاح سببًا فى إحداث تغيير في طبيعة الحيازات الإقطاعية ذاتها، فإن الاختفاء التدريجى للعلاقات بين صاحب الأرض والمزارع كان له أثر فى تغيير طبيعة الحيازات السيادية. فى القرن الخامس عشر، فى المجتمعات الريفية، ساهمنا فى ظهور الفلاحين الأثرياء، ويطلق عليهم اليومن **Yeomen** (مصطلح يطلق على التابع، أو المالك الزراعى الصغير، أو خادم السيد الإقطاعى)، الحاصلين

---

(1) *Ibid.*, p. 44.

المستمرة، المخصصة فى الأساس إلى تربية الخراف"[1].

الماجنا كارتا: مستند فى انتظار تحققه؟

فى ضوء ما سبق، للتفسير الذى أعطاه كوك منطقه الخاص، الخاص بتسجيل الماجنا كارتا فى الاستمرارية العضوية للقانون الإنجليزى المتقن على مدار التاريخ. إنه يقدم الوثيقة على أنها "قانون تفسيرى يعيد للمواطنين حقوقهم القديمة". مؤكدًا على: "عادةً يمكن للرجل أن يستخدم المشاع فى الغابة"، إذا باستخدامه مصطلح المشاع على أنه فعل، يقوم بإظهار إلى أى مدى أتى المشاع ليدل على "نشاط عرفى، وليس أنه شىء أو مصدر[2]". ويشير إلى أن العرف هو تقليديًا عبارة عن ساحات سيادية يطلق عليها "جمهوريات صغيرة" والتى يمكنها حقًا حماية الفقراء. ولكنه فى نفس الوقت يشير إلى التجاوزات التى قد تتولد عن الاستخدام المشترك – وخاصةً التركيز المفرط للماشية على الأراضى المشتركة – ويسلط الضوء على تضمين وثيقة الغابة فى مجمل القانون الإنجليزى. كان هذا المفهوم هو الذى سمح له بالاقتراح مع آخرين خلال الدورة البرلمانية لعام ١٦٢٤، إلغاء القانون الذى يعاقب على ممارسات التطويق، بينما سعى جاك الأول وشارل الأول إلى منع هذه الممارسات تمامًا. فى الواقع، من وجهة نظره، لم يكن يوجد هنا عدم اتساق: لم يكن القانون العام

---

(1) Harold. J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 546-547.

(2) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 79.

أبدًا محكومًا عليه بالركود، بل يجب عليه التطور مع الوقت وخاصةً مع تغير العقول. وقد بدأ هذا التغيير بالفعل فى الظهور منذ بداية القرن السابع عشر: قام السير والتر رالى **Sir Walter Raleigh** منذ ١٦٠١ بالمناداة بإلغاء القانون ضد التطويق الزراعى باسم تلك "الحريات الإنجليزية" ذاتها التى ضمنتها الماجنا كارتا[1]. نرى أن الإشارة إلى "المنطق المشترك"، طالما أنه قادر على التكيف مع المواقف الجديدة، فإنه أقرب إلى لعب دور سلطة تشريعية حقيقية. يمكننا تحديد توتر ما فى موقف كوك بين تاريخانية الأرض والاعتراف بنوع من التطور الحتمى للقانون العام فى حد ذاته.

هل يجب، بالرغم من كل هذا، رؤية عدم الاتساق فى الطريقة التى تخضع بها وثيقة الغابة للقانون العام؟ وهو ما يعتقده بيتر لاينبو **Peter Linebaugh**، الذى يكتب: "من جهة، يعترف كوك أن وثيقة الغابة، مثلما تفعل الماجنا كارتا، "تعيد للمواطن حقوقه القديمة" ؛ من جهة أخرى، يقول أن قانون الغابة مرتبط بالقانون العام ولا يمكن له أن يجادل ضد القوانين المصدقة من البرلمان. فى نفس الوقت الذى كان يقوم فيه باعتبار الماجنا كارتا على أنها قانون أساسى، كان يُخضع وثيقة الغابة إلى قانون القضاة وقانون المرسوم[2]". مع العلم أن "القانون التشريعى **statute law**" يدل على القانون الإلزامى للبرلمان أما "قانون القضاة **Judges' law**" فهو قانون محاكم القانون العام، يبدو أن كوك يرى أن تلك الوثيقتين لا تعدان القانون الأساسى ولكن عنصر أساسى فى القانون الإنجليزى يجب إضافته فى مجمل تطوره، وهو ما يتوافق مع وجهة

(1) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution*, *op. cit.*, p. 777.
(2) *Ibid.*, p. 80.

نظره التاريخية. هل ينبغى لنا، على العكس من ذلك، أن نفصل وثيقة الغابة عن جميع العلاقات مع القانون العام وكذلك القانون الأساسى لجعلها أفضل من خلال رؤية "بذرة" شيوعية المستقبل فيها؟ يستند التفسير الذى يقدمه لاينبو بالكامل على فكرة أن هذه المعاهدة لم تحل النزاعات التى كانت تعتزم تخفيفها - وهو صحيح - ومن ثم كان الأمر متروكًا للأجيال التالية لتطوير المبادئ الواردة فيها بشكل كامن. وهكذا يُفهم التاريخ الإنجليزى، عن طريق المعالجة الخاصة بأجزاء من الماجنا كارتا: "على مدار التاريخ الإنجليزى الطويل، تطورت بعض مواد الماجنا كارتا كاستجابة مبتكرة لبعض الأحداث مثل المادة ٣٩، بينما بعض المواد الأخرى مثل المادة ٧ التى تنص على حقوق الأرامل ووثيقة الغابة بالكامل، فعفا عنها الزمن وغطاها التراب فى الرفوف[١]". وبالتالى نفهم أنه، إذا كانت المادة ٣٩ ظلت "تكبر" إلى أن وصلت إلى تجسيد مبادىء أساسية، فإن العديد من المواد ظلت حروف غير معمول بها، بحيث نقوم اليوم "بتكبير" المواد الأخرى[٢].

لدينا مثال يُظهر كيف تقوم هذه الدراسة بربط الماضى بالحاضر. وينطبق الشيء نفسه على تفسير لاينبو لحرب الفلاحين عام ١٥٢٦ فى ألمانيا. إنها تعنى وفقًا له "أول ثورة بروليتارية عظيمة فى التاريخ الحديث" التى "تتطلب إعادة تأسيس الحقوق العرفية الأرضية"[٣]. بطريقة إنجلز[٤]، يشهد هذا المؤرخ على المطالبة باستعادة الحقوق القديمة فى الإعلان عن الثورة البروليتارية القادمة،

(1) *Ibid.*, p. 72.
(2) *Ibid.*, p. 45.
(3) *Ibid.*, p. 55.
(4) Celui de la brochure *La Guerre des paysans en Allemagne.*

حتى على الصفحة الأولى المجيدة لهذه الثورة. مما لا شك فيه أن قادة هذه الثورة طالبوا فى المادة ٤ و١١ من البيان المعروف باسم "الاثنا عشر مادة"، "استعادة القوانين الجماعية عن الغابات لصالح القرى (بالطريقة التى تسمح للقرويين بقطع الأشجار اللازمة للمعيشة والتدفئة)"، و"استعادة المراعى والحقول المشتركة التى قام الأمراء باغتصابها[١]". لا شك أيضًا أن هذه الثورة غير قابلة للاختزال فى رد فعل ذي تأثير إقطاعى. كان الفلاحون يشيرون فى شكاواهم إلى الممارسات التى أُدخِلت فقط فى نهاية القرن الخامس عشر وفى بداية القرن السادس عشر، "عندما بدأ النبلاء أصحاب الأراضى، الذين يواجهون تدهورًا فى وضعهم الاقتصادى، باللجوء إلى اتخاذ تدابير تنتهك الحقوق المعمول بها منذ أجيال لصالح الفلاحين[٢]"، وكانوا يستوحون أفعالهم من العقيدة الجديدة التى أعلن عنها رجال الدين الإصلاحيون فى هذا العصر (لوثر **Luther**، زوينجلى **Zwingli**، توماس ميونتزر **Thomas Muntzer**). اعتبارًا من منظور إعادة صياغة النظام القانونى، فإن الأمر يتعلق بالثورة الألمانية من ١٥١٧ إلى[٣] ١٥٥٥. ولكن الحديث عن "أول ثورة بروليتارية عظيمة فى التاريخ الحديث" فهو مجرد مفارقة تاريخية.

على أية حال، وبخلاف الحالة الخاصة لتمرد الفلاحين الألمان، فإن فهم علاقتنا بالوثيقة والمطالبة بالمشاعات التى تنتج عنها تستحق المناقشة. إن جعل مبدأ لقانون جديد من المشاع، وعدم الالتفات إلى حق سيادة الدولة المحتضر، يتطلب أن نوضح علاقتنا بالوثيقتين: لا يمكن اعتبار هذه الوثائق على أنها لا

(1) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution, op. cit.*, p. 113.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 112.

تزال فى انتظار تحقيق جميع إمكاناتها. ومن ثم يجب ترك التفكير فى إنتاج قواعد جديدة للقانون فى إطار "تطور" مواد الوثيقة، وهى طريقة جديدة للحديث عن أهمية الانفصال عن النموذج العضوى-الاستمرارى الموجود فى قلب أيديولوجية القانون العام بدلاً من البحث عن إعادته فى مقابل النيوليبرالية. من المؤكد أنه من المهم شد الانتباه إلى أن "القوانين العرفية" قد اكتسبت، داخل وعبر النضالات التى كانت تشكل موضوعها، دلائل جديدة على مدار التاريخ الإنجليزى. ولكن التأكيد على هذه النقطة لا يجب أن ينسينا أن مهمتنا لا تتألف اليوم من إعادة إعطاء الحياة إلى المشاعات القديمة، سواء كان على قاعدة اجتماعية جديدة، ولا تتألف من إعادة التأسيس المبنى على النماذج القديمة، كما لو كان كافيًا ببناء الحقوق السياسية على هذه القاعدة الجديدة من أجل تحقيق "الرسالة الاجتماعية" المفترضة من الوثيقتين. لا أكثر من أن الماجنا كارتا عام ١٢١٥ ليست إعلانًا عن الحقوق المدنية والسياسية قبل الرسالة، فإن وثيقة الغابة عام ١٢٢٥ ليست إعلانًا عن الحقوق الاجتماعية على أنها حقوق عالمية للفقراء من شأنها أن تؤسس الأولى. من السهل جدًا الحد من النيوليبرالية "كمذهب اقتصادى للعولمة والخصخصة" لإبراز الماجنا كارتا على أنها تعارض هذه العقيدة بحجة أنها ستُعَرِف "حدود الخصخصة"[1]. إذا كنا نفكر فى النيوليبرالية على أنها شكل من أشكال الحياة يتحكم فيه مبدأ المنافسة[2]، فإن الوعى بالطابع الفردى لحالتنا التاريخية يمنع أى تقارب متسرع مع تكوينات تنتمى إلى الماضى.

(1) *Ibid.*, p. 11 et 40.

(2) *Cf.* Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, EHESS/Gallimard/Le Seuil, Paris, 2004, et Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La Nouvelle Raison du monde, op. cit.*

في هذا الصدد، كل مقاربة بين تقسيمات المشاع في القرن الخامس عشر والسابع عشر والنضالات الحالية لصالح المشاعات هي مغلوطة، وضارة سياسيا. أولاً لأنه، مثلما قلنا مسبقًا، لا يوجد "مشاعات المعرفة" التي تتأسس على الطريقة التي كانت بها المشاعات الزراعية في عصر التراكم الأصلي، بحيث إن التسابق حول براءات الاختراع والامتيازات لا يمكن أن يُفهم على أنه "موجة جديدة من التطويقات". ثانيًا: لأن جميع مشاعات ذلك الوقت أتت من أعراف قديمة ومن ثم كانت متضمّنة في شبكة من الاعتمادات الشخصية على المستوى المحلي؛ مما جعل كل فرد في مجموعة متعددة من المجتمعات ينتمي إلى التداخل شديد التعقيد. وحتى إذا كان صحيحًا أن وثيقة الغابة تسبق تاريخيا إنشاء السرد العظيم للقانون العام على أنه "يتطور ذاتيا" بشكل غير محدد، فعلى الرغم من ذلك، تبقى الحقيقة أنه لا يمكن فصلها عن سياق تاريخي واجتماعي معين، باستثناء معارضة أسطورة أخرى لنمو القانون العام دون انقطاع. أخيرًا، وهذا يشرح ذلك، لأن جميع "القوانين" العرفية لا تتساوى، فبعض الأعراف أو بقايا الأعراف القديمة (وخاصةً فيما يخص الميراث) فهي في حد ذاتها تشكل عوائق أمام تأسيس قانون عام حقيقي طالما أنها تعارض أهمية ممارسة المشاع. في النهاية، إنها العلاقة المزدوجة بين القانون العام والعرف وبين العرف والمشاع هي التي تستحق إعادة دراستها بتعمق في ضوء التاريخ والممارسات الحالية.

العرف، والمشاع، والقانون العام

إن الغموض حول مفهوم "العرف" يظهر بطريقة لافتة للنظر. كما يذكره بشدة إدوارد تومبسون **Edward Thompson**، فإن العرف هو أولاً وقبل كل

شيء قانون المكان. فهو على هذا النحو يرتبط ببلد أو بأرض، سواء كانت رعية، نهر، محمية من المحار في مصب، حديقة، مراعى جبلية أو غابات. بالطبع يمكننا، بعد توماس بين **Thomas Paine**، أن نستنكر عبثية العرف الذى يربط الحقوق بالمكان، أو بعبارات أخرى، ربطهم بمادة غير حية وليس بالإنسان مستقلا عن المكان[1]. ولكن في الواقع وقبل كل شيء، معروف أن العرف ربط بالبلد وليس بالأشخاص. ومع ذلك، كان عرضة لمجموعة متنوعة من درجات التحديد. من جانب واحد، تم تحديد العرف بوضوح، نتيجة "للأدوار" التى تحتفظ بها المحاكم المحلية المختلفة؛ في الوسط كان العرف أقل دقة، ويعتمد على التجديد المستمر للتقاليد الشفهية، كما هو الحال في الموكب السنوى أو كل سنتين الذى تم بموجبه تأكيد حدود العرف؛ أخيرًا، من الجانب الآخر، ضاع العرف في منطقة من عدم اليقين؛ حيث اندمجت معتقدات غير مكتوبة وقواعد مرتجلة بشكل غير رسمي واستخدامات تأسست بالممارسة، لكنها لم تسجل أبدًا في المراسيم. على سبيل المثال، كان من المعتاد أن يخضع العرف لظروف الزمان والمكان: ومن ثم أصبحت الأراضى الموجودة في مكان واحد عرضة للاستخدام الشائع من تاريخ معين ولفترة زمنية معينة[2]. بشكل عام، قام العوام **commoners** بتطوير، في الوقت والمكان، تنوع غنى من المؤسسات والعقوبات المجتمعية التى جعلت العديد من القيود أكثر فعالية فيما يخص

---

(1) Edward P. THOMPSON, *Customs in Common, op. cit.*, p. 98. Et 136.

(2) *Ibid.* p. 124:

أثناء الحقبة الفيكتورية فى نوتينجهام، يذكر شاهد عن هذا الفتح للأراضى أمام الاستخدام المشترك فى الزمن المعتاد، الثانى عشر من أغسطس، ويستنكر العنف والانتهاكات التى يمارسها الشعب فى هذه المناسبة.

استخدام المشاع، وهو ما يبطل، بالمناسبة، التمثيل السياسى لجاريت هاردن **Garrett Hardin** للوصول الحر للجميع للمشاع **(free-for-all)**[1].

وبهذا يبدو أن القانون المحلى **lexi loci** ينبع فى حد ذاته من الممارسة المحلية **praxis loci**، حتى إذا كان من الضرورى فى كثير من الأحيان الاعتراف بأنها تقود المؤرخ إلى هذه الأخيرة فقط بطريقة جزئية. ومن ثم، يجب القول أن العرف كان فى مواجهة الممارسة والقانون، أو بالأحرى كان هو فى حد ذاته هذه الواجهة إلى الحد الذى يمكننا اعتباره الممارسة والقانون[2]. لدعم وجهة نظره، يبدأ تومسون بذكر هذا النص من الليكس كوستوماريا **Lex Custumaria** (القانون العرفى) عند كارتر **Carter** (١٦٩٦): "لأن العرف ينشأ ويكبر إلى حد الكمال بهذه الطريقة. عندما يجد الرجال فعلاً منطقيًّا فُعِل مرة واحدة وكان جيدًا ومفيدًا، ومتوافقًا عليه وفقًا لطبيعتهم وحكمهم، فإنهم يقومون بتنفيذه وممارسته أكثر من مرة، وبهذا وعن طريق تكرار ومضاعفة الفعل، يصبح عرفًا؛ ومن خلال استمراره دون انقطاع منذ فجر التاريخ يكتسب قوة القانون[3]". ويحدد أنه بالنسبة لهذا المؤلف، كانت "أركان" العرف أربعة: الأقدمية والاستمرار واليقين والمنطق. ثم، بعد ذلك بقليل، يقتبس من كوك (١٦٤١): "تُعرف الأعراف على أنها قانون أو حق غير مكتوب، والتى تم إنشاؤها من خلال الاستخدام لوقت طويل وبموافقة الأسلاف، وكانت تُمارس يوميا". كما يضيف: "إذا اتبعنا هذا التعريف، يمكن أن تكون الحقوق الصغيرة للمشاع فى العديد من الكوميونات قد أُثبِتت من خلال "الأقدمية" و"الاستمرار" و "اليقين" و"المنطق" ، بالإضافة

(1) *Ibid.*, p. 107-108
(2) *Ibid.*, p. 97.
(3) *Ibid.*

إلى حقوق أصحاب الأراضى والمستأجرين المنشأة حسب العرف"[1]. إذا قارنا التعريفين، سنجد الفرق الذى يوضح الغموض حول مفهوم العرف: يجعل كارتر بكل وضوح من سمة "منطقية" الفعل العنصر المحدد لتكوين العرف، وهو ما لا يفعله كوك. السؤال إذًا هو معرفة ما إذا كان العرف فى حد ذاته منطقيًا أو إذا كان هناك أعراف غير منطقية وإذا كان الأمر كذلك، كيف نميز عمليًا بين الأعراف المنطقية وغير المنطقية. كما رأينا، لم تقتصر الماجنا كارتا على الأعراف القديمة السائدة فى عهد هنرى الثانى، ولكنها نصت فى المادة ٤٨ على أن جميع "الأعراف السيئة" ستُلغى دون تحديد ما إذا كانت الأعراف السيئة يتم تعريفها ببساطة بالأعراف الجديدة.

فى نفس الوقت، هذا أيضًا يسمح بتوضيح العلاقة بين القانون العام بالعرف: وبعيدًا عن اختزاله فى "السماح ب" أو "التأكيد على" الأعراف "المنطقية" و"المتفق عليها"، فإن القانون العام يمكنه فقط "رفض" العرف إذا وجد بها خطأ فى تلك الأسس - وخاصة فى "المنطق" - وفقط عند عرض قضية ما أمام محاكم القانون العام. فى تعليقات على القانون الإنجليزى **Commentaries on the Laws of England**، يذهب بلاكستون إلى حد تأسيس قائمة بالأسباب التى تجعل العرف جيدًا: الأقدمية، الاستمرارية، الاستخدام السلمى، اللامنطقية، اليقين، قوة الإلزام، والاتساق[2]. يمكن أن تكون المصطلحات "منطقى" و "غير منطقى" هى عبارات يتم تداولها فى المهنة، ومع ذلك كانت تلك المصطلحات، كما قال تومسون "الأبواب التى

(1) *Ibid.*, p. 128-129.

(2) *Ibid.*, p. 129, note 3.

من خلالها يمكن لقطيع كبير من الاعتبارات الأخرى أن تطغى على مجالات القانون العام". يقوم بذكر "قضية جيتوارد" the Gateward›s Case (١٦٠٧) على أنها مثال لسلوك محاكم القانون العام فيما يخص قوانين الاستخدام العرفى الذى يشير إليه السكان الأكثر فقرًا. رفضت المحكمة دفاع رجل ترافع عن الحق المشترك فى مدينة ستيكسوولد Stixwold لتبرير احتلاله لمنزل بدافع أن هذا الرجل لم يكن له أى مصلحة فى هذا المنزل. جادلت المحكمة فى السمة "غير المنطقية" لهذا الادعاء الخالى من "اليقين" ومن "الاستمرارية" الذين يجب أن يشكلوا العرف والذى من شأن الاعتراف به أن يحبط أى محاولة لاحقة للتحسين[1]. يشير تومسون أن حجة "التحسين"، التى تؤخذ أحيانًا على أنها أساس للعديد من الأحكام، قد لعبت دورًا متزايدًا فى تحقيق نوع من التحالف بين مصطلحات المحاكم وضرورات اقتصاد السوق الرأسمالى. فى الأعوام الأخيرة للقرن السابع عشر وعلى مدار القرن الثامن عشر، جادلت المحاكم على نحو متزايد بأن الأرض الخاصة باللورد هى ملكه الشخصى وأن تقييد وصوله إلى أى جزء من أرضه سيكون بمثابة جعل المستأجرين قادرين على مقاومة كل "التحسينات"[2].

فى الفترة التى تفصل بين كوك وبلاكستون - حوالى قرن ونصف - تعزز مفهوم ملكية الأرض واستعادة الاستخدامات الخاصة بالملكية التى أصبحت منذ ذلك الحين قابلة للإيجار أو البيع أو أن تورث. كان العنوان الذى أطلقه بلاكستون على المجلد الثانى من كتابه تعليقات على قانون إنجلترا: حقوق الأشياء (of Rights of Things) هو التغيير الملحوظ. ليس فى أن هذه الحقوق

---

(1) *Ibid.*, p. 130.

(2) *Ibid.*, p. 134.

كانت جديدة ولكن بسبب المكانة التى عادت للسوق بموجب هذا الأمر، خصوصًا أن الكاتب لا يتحدث عن الحقوق فى **(to)** الأشياء ولكن حقوق **(of)** الأشياء. يدل هذا على الطابع المختلط الغريب الذى مثله القانون فى القرن الثامن عشر. فى الواقع، إن الحقوق والاستخدامات كانت ترتبط بالوظيفة أو بالمكان وكانت تُعد ومن ثم على أنها "أشياء" أمرت بدورها بالحقوق الإنسانية: وبهذا، إن وظيفة حارس الغابة أو الحديقة يمكن أن تباع بالسلطات والميزات والحقوق المرتبطة بها[1]. ولكن، لم يحدث هذا التطور بدون اشتباكات ومواجهات امتدت لما بعد القرن السابع عشر. نشأت عن الحقوق المرتبطة باستخدام المشاع نضالات متعددة الشكل ومستمرة وخاصةً فى العقود الستة الأولى من القرن الثامن عشر. وهكذا، فى عام ١٧٢٤، أثناء مشاجرة متعلقة بحقوق استخدام الأشجار فى غابات روكينجهام **Rockingham** بين رعية ويلدون **Weldon** ورعية بريجستوك **Brigstock**، كان هناك لقاء خطير فى الغابة: قام خادمو اللورد جوران **Gowran** من بريجستوك بقطع بعض الأشجار وبُعث مستأجريه إلى المكان لحمل الخشب على العربات. وفجأة ظهر أكثر من مئتي رجل وامرأة من ويلدون مسلحين، يصرخون ويهددون بقلب العربات مما أخاف الحصنة وجعلها تقفز وتهلع[2].

إن تاريخ الأراضى المشتركة فى الحقول الإنجليزية مليء بقصص من هذا النوع. ومع ذلك، فإن أعمال جانيت نيسون **Jeanette Neeson** عن معارضة التطويقات فى نورثهامبتونشير **Northamptonshire** جعلت من الممكن

(1) *Ibid.*, p. 136-137.

(2) *Ibid.*, p. 99.

إثبات أن أعمال الشغب كانت مسجلة، مثل المعارضة البرلمانية، ولكن على نطاق أوسع بكثير: جماعات الضغط، والرسائل، والالتماسات، وسوء معاملة المفتشين، وتدمير المحفوظات ومحاضرها، إشعال الحرائق، وكسر الأسوار، وهدم الجدار، وما إلى ذلك، والعديد من الممارسات التى يمكن أن تمتد لعدة سنوات من بعد انتهاء التطويقات[1]. بالإضافة إلى ذلك، فإن النشاط الدؤوب لتقييد المشاعات تسبب خلال كل هذه الفترة فى نشوء النزاعات على النطاق القانونى، وغالبًا ما أدى إلى قرارات فى المحاكم يصعب منحها فيما بينها. وهكذا، سمحت محكمة شونسيرى **Chancery** فى ١٦٨٩ للجزء الأكبر من ملاك الأراضى بإدارة وتحديد المشاع، حتى إذا وجد مستأجر أو اثنان ذو "مزاج متقلب" رفضوا إعطاء موافقتهم. ولكن فى ١٧٠٦ ظهرت قضية جديدة فى جلوسترشير **Gloucestershire**: اتفق ملاك الأراضى بتقليل ٥٠٠٠ فدان من الأراضى، ولكن رئيس الرعية و ٩ أشخاص آخرين اعترضوا على هذا القرار. بشكل واضح، وجد الكثير من الأشخاص ذو "المزاج المتقلب"، بما أن المحكمة قد قررت أن "القانون العام لا يمكن تغييره دون موافقة جميع الأطراف المعنية بهذا الأمر[2]". إن صعوبة تقدير الأشكال المختلفة للاحتجاج والمقاومة تأتى من أنها نادرًا ما ذُكرت فى محفوظات الإدراة المركزية أو فى جرايد لندن. غالبًا ما تخبرنا المراسلات بين الخدم العاملين فى المكان وأسيادهم الغائبين أكثر بكثير من التقارير الرسمية. على سبيل المثال، فى ١٧١٠، حصل روبرت والبول **Robert Walpole**، وزير الحرب فى ذلك الوقت، على رسالة من كبير الخدم جون روت **John Wrott** يصف فيها مواجهة كبيرة فيما يخص الحقوق

(1) *Ibid.*, p. 120-121.

(2) *Ibid.*, p. 108.

المشتركة في بيدينجفيلد **Bedingfield**: في الحين الذي وجد فيه عمدة نورثهامبتونشير، ولورد كارديجان **Cardigan** وبعض السادة الآخرين، "بدأت الجماهير تتجمع من كل حدب وصوب، البعض متخفى فى الأقنعة ويرتدون العباءات النسائية، والبعض الآخر مسلح بالفؤوس والمجاريف والسيوف". انفضت الجماهير ولكن وفقًا لكلمات كبير الخدم، "ظلوا يقولون: إن الحق فى المشاع يعود إليهم **(the Right of Common is theirs)**، وأنهم يتمنون رؤية السياج مُدَمر فى السنة القادمة[١]". جميع هذه الحالات وحالات أخرى تكفى لقول أن نضالات الفقراء للدفاع عن حقوق استخدام المشاع كانت عنيدة وذات نفس طويل. لم يكن حتى عام ١٨٥٠ تقريبًا حتى وصلنا إلى حركات المقاومة الأخيرة ، وأصبحت جميع الحقول "المفتوحة" الأخيرة مطوقة جميعًا دون استثناء[٢].

"حرب الغابة" والقانون الأسود (١٧٢٣): Black act

هذا مثال جيد يظهر كيف كان قانون الغابات حلقة نزاع ممتدة على مدار القرن الثامن عشر. نتحدث هنا عن تبنى قانون رقم ٩ المعروف باسم القانون الأسود **Black Act**، والذى دخل حيز النفاذ فى ١٧٢٣ وواجه تطبيقه مقاومة عنيدة وشديدة ؛ حتى أُلغى نهائيا فى [٣]١٨٢٣. كان القانون فى حد ذاته قانون

(1) *Ibid.*, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 121.

(3) French Translation of *Whigs and Hunters* of Edward P. Thompson: Edward P. THOMPSON, *La Guerre des forêts. Luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, op. cit.*

عقوبات صارمًا للغاية؛ حيث إنه أنشأ خمسين عقوبة إعدام جديدة مقابل العديد من المخالفات المختلفة. من بين الجرائم الأساسية يمكننا أن نشير إلى "صيد أو جرح أو سرقة الغزلان والظبيان، وصيد الأرانب البرية أو الأرانب أو السمك". كانت هذه المخالفات تعاقب بالإعدام "إذا كانت الأشخاص المذنبة مسلحة أو متخفية": كان القانون يسعى وراء كل شخص "مسلح بالسيف، أو بسلاح نارى أو أى سلاح هجومى، وذي وجه أسود" (من هنا تأتى كلمة أسود **Black** المطلق على القانون)، ويوجد فى أى غابة أو مطاردة أو حديقة أو أرض مطوقة (حيث نحتفظ عادةً أو نستطيع الاحتفاظ بواحد أو العديد من الغزلان"، وكذلك عند جحور الأرانب البرية ، أو الطريق السريع ، أو المروج ، أو عند التلال[1]. هناك بعض المواد الأخرى المقدرة بتسريع الإجراءات القانونية، "متجاهلة الإجراءات العرفية وحق الدفاع عن الأشخاص المتهمة[2]".

يمكننا أن نتساءل حول دافع تبنى مثل هذا القانون بدون نقاش وبالإجماع فى مجلس العموم. فى بداية القرن الثامن عشر، كان هناك بعض المشاكل فى غابة ويندسور **Windsor** وفى العديد من مناطق الغابات فى هامبشاير **Hampshire**. فى مارس ١٧٢٠، صدر تقرير رسمي عن ممارسة الصيد الليلى والمموه فى غابة ويندسور: "أربعة عشر رجلاً على الحصنة، مسلحون بالبنادق ورجلان يمشيان بأرنب برى كانوا يصطادون الغزلان فى وقت متأخر من الظهيرة فى بيجشوت-ووك **Bigshot Walk** ؛ كانت وجوههم سوداء وكان العديد منهم يحمل "قبعات من القش والبعض الآخر يرتدى ملابس بشعة". قُتل أربعة غزلان وتعرض

(1) *Ibid.*, p. 18.

(2) *Ibid.*, p. 19.

الحارس للتهديد[1]". فى فبراير ١٧٢٣، أكد تقرير آخر على "أن عددًا كبيرًا من الأشخاص الهائجين والعدائين" اجتمعوا تحت اسم "السود/ البلاكس **blacks**" فى مقاطعات بوركشاير **Berkshire** وهامبشاير **Hampshire**. "كانوا مسلحين واخترقوا الغابات والحدائق، وقتلوا الغزلان وأخذوها، وأنقذوا المجرمين من الشرطة وبعثوا برسائل تهديد إلى السادة يطالبون بالمال وبالطرائد، ويهددون بقتل وحرق المنازل والحظائر والطواحين[2]". من وجهة نظر تومسون، على مدار القرن السابع عشر، كانت المواجهات بين المهربين وحراس الغابات عديدة، وفى بعض الأحيان دموية فى فترة "الحجب **blacking**". ما لم يكن محتملاً من وجهة نظر الحكومة هو "الإهانة العلنية المتكررة للسلطات ؛ الهجمات المتتابعة ضد المِلكِية المَلَكية والملكية الخاصة ؛ الشعور بالحركة الكونفيدرالية التى تتزايد مطالبها الاجتماعية باستمرار ، وخاصة فى عهد "الملك جون" ؛ أعراض شىء شبيه وقريب من حرب الطبقات[3]". حصل البلاكس على دعم مجتمعات الغابات "خلال سنة أو اثنين"، وهو هذا "التغيير فى السلطة، وليست الجريمة القديمة لسرقة الغزال"، هو ما جعل من تبنى هذا القانون "طوارئ" حقيقية لقادة الدولة[4].

على أى حال، إن هذه الحلقة تظهر الصراعات الداخلية فى القانون نفسه، وهذا الأمر مثير للاهتمام. أنشأت غابة ويندسور اقتصادًا معقدًا يخضع لقانون

(1) *Ibid.*, p. 23.
(2) *Ibid.*, p. 24.
(3) *Ibid.*, p. 76.
الملك جون (King John) كان اسم زعيم عصابة الصيادين الذين سرقوا الأشرعة فى هامبشير Hampshire فى 1720 – 1723.
(4) *Ibid.*, p. 77.

الغابة. منذ قرون، دخلت مطالب النبلاء فى صراع مع المستأجرين التقليديين الذين عزروا من "حقوقهم فى المراعى، واستخلاص الخث، وفى قطع وجمع الأشجار فى الأراضى المشتركة[1]". كانت هناك بيروقراطية كبيرة من ضباط الغابات مسؤولة عن إنفاذ هذا القانون ، لكن موقف جميع هؤلاء المسؤولين كان معقدًا من حيث "إن نصفهم يعمل فى إطار قانون الغابات والنصف الآخر بموجب تشريعات دولة". وبما أن "وجود قانون للغابات يقدم مبررًا للاستخدام غير القانونى لتشريعات الدولة" ، فإن قضاة محاكم الغابات كانوا مترددين فى تطبيق قوانين الدولة على الجرائم المرتكبة فى الغابة. وقد أدى هذا إلى التراجع النسبى لسلطة الغابة. ومع ذلك، منذ ١٧١٦، أصبح تطبيق قانون الغابة أكثر صرامة وأُعيد تشغيل محاكمه. يمكننا إذًا تقدير أن "البلاكين" نشأ "كردة فعل لمحاولة إعادة تشغيل سلطات الغابة": كان البلاكس"سكان الغابة المسلحين الذين يفرضون بالقوة تحديد القوانين التى كان سكان الريف معتادين عليها[2]". إذا كنا نعد اليوم أن غابات هامبشاير؛ حيث لم يكن الوجود المَلَكى قويًا بينما كانت ممتلكات الكنيسة ذات أهمية، كانت العقود العرفية وقوانين الأشجار فى بداية القرن الثامن عشر الموضوعين الأساسيين للنزاع بين الأسقف والمستأجرين. واشتكى المستأجرون من أن المدعين العامين ، الذين كانوا يتصرفون كالقضاة ، قاموا بتغيير وكسر العرف لصالحهم. وفى عدة حالات ، كانت الأحكام الصادرة ليست فى صالح المستأجرين ، الذين مُنعوا من قطع الأخشاب دون تصريح باستثناء فى حالة الإصلاحات. لهذا اضطر أفقر المزارعين والعاملين فى الغابات اللجوء إلى أشكالهم الخاصة من

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 46.

النشاط المباشر لتأكيد حقوقهم، وخاصة فى الأرض والصيد المشترك. فى عام ١٧٢٩ لاحظ المشرف العام عن الغابات أنه "فى كل مكان يعتقد سكان الريف أنهم يمتلكون، فى الغابات، نوعًا من الحق فى الأشجار"، مضيفًا أنه كان من الصعب تحديد ما إذا "تم نقل الفكرة إليهم من خلال التقاليد، منذ الوقت الذى أعلن فيه التاج عن هذا الأمر فيما يخص هذه الغابات، عندما نشأت صراعات كبيرة ونزاعات كبيرة بخصوص هذا الموضوع"[1].

ماذا كانت نتيجة حرب الغابات تلك؟ وفقًا للمفوضين الذين جاءوا لتفتيش المجال فى ١٨٠٩، استطاع بعض ساكنى غابة ويندسور الاحتفاظ ببعض من حقوقهم الجماعية (**Common Rights**)، وبالأخص الحق فى الظهور فى الغابة دون تحديد للعدد والحق دون قيود فى حصاد الأراضى والنباتات، والحق فى غذاء المراعى، والأشجار المتساقطة وفى الجذور أيضًا. ولكنهم فى الواقع لم يحصلوا سوى على "تأجيل التنفيذ" نظرًا "لبقاء حقوق الاستخدام ما قبل الرأسمالية فى الأرض"، ونظرًا لبقاء محاكم الغابات، بالمعارضة الدائمة "مع فكرة حقوق الملكية المطلقة" التى ألهمت عددًا متزايدًا من القرارات القضائية فى القرن الثامن عشر[2]. لا يبقى سوى أن هذه الحلقة تخبرنا الكثير عن طبيعة القانون واستخداماته المختلفة. بلا شك، استخدم حزب الأحرار البريطانى هذا الحق لتعزيز سيطرته، عن طريق خلق قوانين جديدة والسعى إلى تغيير الأشكال القضائية القديمة. ولكن فى

(1) *Ibid.*, p. 66.
(2) *Ibid.*, p. 92.

الواقع توجد العديد من التعريفات المتنافسة للقانون تواجه بعضها البعض في المجال القضائي: "لأنه طالما ظل هذا ممكنًا، عندما وجد المُهَيمنون مالاً ومحاميًا، قاتلوا من أجل حقوقهم ومن أجل القانون[١]". تقود هذه الفكرة تومسون إلى التشكيك في: "إذا كنا نحلل عن قرب هذا السياق الزراعي، فإن التمييز بين القانون من جانب، الذي يُعد كعنصر "للبنية الفوقية"، وبين حقيقة علاقات وقوى الإنتاج من الجانب الآخر، يصبح الأمر بشكل متزايد غير قابل للدفاع عنه. لأن القانون ظل لفترة تعريف الممارسة الزراعية الحقيقية، التي تُرى على أنها "ذكرى مفقودة"." لذا يجب علينا الاعتراف أن هذا القانون كان "متأصلاً بعمق في أساس علاقات الإنتاج، التي بدونه، كانت لتعطل[٢]". من وجهة النظر هذه، تكشف حرب الغابات عن "تراث النضال حول القانون وأشكال القانون" الذي انتقل إلى القرن الثامن عشر من خلال القرنين السابقين له: "لأنه في القرن السادس والسابع عشر، شكل القانون حلبة مركزية للصراع بدلاً من كونه أداة لسلطة الطبقات"[٣]. كما يجب معرفة التمييز بين السلطة الاستبدادية وحكم القانون (**rule of law**) أنه تمييز أساسي: إن فكرة هذه السلطة تدل في الواقع على أنه "إنجاز ثقافي ذو أهمية عالمية"، وهذه السلطة في حد ذاتها "خير بشري لم يسبق له مثيل[٤]".

(1) *Ibid.*, p. 106.
(2) *Ibid.*, p. 107.
(3) *Ibid.*, p. 113.
(4) *Ibid.*, p. 117.

العرف كمجال للنزاع

ما الدرس المستفاد من هذه الاعتبارات التاريخية والسياسية؟ هناك درسان، ويبدو أنهما شديدا الارتباط ببعضهما البعض. الأول هو أن القانون المحلى للقانون العام لم يكن أبدًا مجرد "تنسيق" للعرف المحلى فيما يخص المشاع. فى هذا المجال، منطق القضاة والخبراء كان بعيدًا عن تكريس العرف لمجرد قدمه؛ بل كان المنطق يختار من العرف ما يعتمد بشكل كبير على الطريقة التى يمكن للمحاكم بها فهم معيار "المنطقية". يتشارك العديد من القضاة عقلية ملاك الأراضى وقلق "التحسين" الذى كانوا يشيرون إليه باعتبارهم "رجالاً منطقيين"[1]. وبهذا، وعلى عكس ما تدعيه أيديولوجية القانون العام، فإن منطق الخبراء القانونيين لم يقوموا سوى "باكتشاف" و"الإعلان عن" قانون مدرج بالفعل فى الأخلاق، فهو يساهم فى تشكيله وإنتاجه، وإذا لزم الأمر، من خلال تجاهل معيار الأقدمية واستبعاد الاستخدامات المشتركة للفئات غير المحددة – "المقيمين"، "السكان"، الرعية"، "المواطنين"، "جميع الأشخاص"، وما إلى ذلك. منذ ذلك الحين حافظ القانون العام والعرف على بعض العلاقات المعقدة فى مجال القانون. فى الواقع، إذا كان العرف جزءًا لا يتجزأ من القانون العام للمملكة، فيجب أن يسود فى كل مكان فى المملكة ويأتى من ممارسة عامة ومنتظمة. على كل حال، ظل العرف قانونًا محليا على الرغم من حكم المحكمة: فى الوقت الذى قررت فيه المحكمة أن جمع القمح لا يمكن أن يطالب به على أنه حق فى القانون العام، يظل من الممكن اعتباره هكذا على

(1) Edward P. THOMPSON, *Customs in Common*, *op. cit.*, p. 137.

نطاق القانون المحلى من خلال العرف أو القانون الفرعى للقرية[1]. بشكل عام، لم يكن لأى قرار من محاكم القانون العام أى أثر على مباشر على ممارسة العرف المحلية[2]. فى الواقع، إن "التطلعات المجتمعية"، مثلما تبدو فى المراعى المشتركة، ظلت لفترة طويلة حتى نهاية القرن الثامن عشر. وبهذا تعايشت مع النظام الأكثر صرامة لقوانين المشاع بين القوانين الفرعية للقرى، والتعريفات الصارمة للقانون المحلى، لدرجة أن الاستخدامات غالبًا ما كانت تظهر فى خلاف مع القانون[3]. كما نرى، ليس هناك ما هو أكثر تضليلًا من تحديد القانون العام بالقانون العرفى المحلى أو حتى التمثيل الذاتى للقانون العام باعتباره يأتى أساسًا من القوانين العرفية.

أما الدرس الثانى الذى نحصل عليه من هذه التحليلات فهو نتيجة مباشرة للدرس الأول: إذا كان القانون العام قد لعب هذا الدور بالنسبة للعرف فيما يخص الاستخدام المشترك، فهذا بالتحديد لأن العرف كان دائمًا مكانًا للصراع كامنًا أو مفتوحًا بين القوى الاجتماعية. هنا أيضًا نعود إلى حكم تومسون: "إن القانون العرفى الإنجليزى، غير المقنن، مثل مفهوم آخر للقانون، فى بعض الأحيان كان أكثر سلاسة وغير متعمق فى المبادئ – ومن ثم أكثر انصياعًا "للمنطق المشترك" للطبقة الحاكمة ؛ وفى أحيان أخرى، كان هذا القانون وسيلة من خلالها استطاع الصراع الاجتماعى أن يجد طريقة للتعبير، وخاصةً

(1) *Ibid.*, p. 139-140 et 143.

(2) *Ibid.*, p. 144.

(3) *Ibid.*, p. 128

هنا حيث الشعور "بالعدالة الطبيعية" للقضاة أمكنها أن تُفهم"[1]. منذ القرن الثالث عشر، كانت القوانين العامة التى كانت تمارس وفقًا "للعرف المتراكم بالوقت"، والمتنازع عليها أيضًا وفقًا لأمور "تراكمت عبر الوقت"، بحيث كانت الصراعات المتعلقة بالتعويضات وبالبدلات لا تتوقف، وخلال القرن الثامن عشر لم توجد غابة أو حقل صيد فى ذلك البلد إلا وكان شاهدًا على الحلقات الدرامية من الصراعات الخاصة بهذا القانون[2]. نذكر شكوة المستأجرين فى عام ١٨٠٣ - "لقد شعرنا دائمًا بانتهاكات لعرفنا القديم وقد مررت العديد من أوقات حياتنا" - ، نستخلص من هذه الكلمات النطاق العام: "لم يكن العرف، فى ذلك الوقت ثابتًا وغير قابل للتغيير، يحمل نفس المعنى لهاتين الفئتين الاجتماعيتين. على العكس من ذلك، كان تعريفه متغيرًا إلى حد كبير تبعًا لموقع الطبقة، ونتيجة لذلك أصبح أداة للصراع، وليس لتوافق الآراء[3].

سنقوم بتلخيص روح العرف المشترك من خلال اقتباس تومسون مرة أخرى: " لم يكن العرف الزراعى أبدًا حقيقة. يمكن أن يُفهم من خلال مفهوم بورديو Bourdieu "التطبع Habitus" - البيئة المعيشة التى تحتوى على الممارسات، والتطلعات الموروثة والقواعد التى تحدد فى الوقت نفسه حدود الاستخدامات وتكشف عن الاحتمالات، المعايير والعقوبات التى تأتى فى نفس الوقت من القانون ومن الضغوط الاجتماعية. تختلف مواصفات استخدامات القانون

(1) Edward P. THOMPSON, *La Guerre des forêts, op. cit.*, p. 119.
(2) Edward P. THOMPSON, *Customs in Commons, op. cit.*, p. 104.
(3) Cité par Edward P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 110.

العام من مجتمع إلى آخر حسب العديد من المتغيرات التى لا حصر لها: اقتصاد المحصول والمخزون، العمل الجزئى، امتداد الأراضى المشتركة والأرض غير المزروعة، والضغوط الديمجرافية، وغياب أو يقظة ملاك الأراضى، ودور الكنيسة، وصرامة التشريعات أو مرونة المحاكم، والتصاق الغابات والبحيرات وحقول الصيد والوزن النسبى للملاك الأكبر والأصغر للأراضى[1]". يجب إذًا فهم أن المشاع كعرف كان دائمًا نشاطًا إنتاجًا-تأكيدى للقانون حيث البعد النزاعى كان شيئًا أساسيا وليس طارئًا. بدلاً من محاولة إنشاء مقارنة خاطئة بين مشاع الماضى ومشاع اليوم من حيث المحتوى الإيجابى للتجربة، يجب علينا أن نفترض هذا البُعد الخاص بنا فى هذه الحالة: "إن المشاع ليس فى المقام الأول كيفية "إدارة" "الشىء" أو "السلعة"، بل هو النشاط الذى لا يُبنى سوى فى ومن خلال النزاع. وهذا هو السبب الذى يجعل من الأفضل استخدام الكلمة كفعل أكثر من استخدامها كمنعوت[2]، أو على الأقل إذا ما استطعنا أن نفعل هذا ، أن نعطى للمنعوت معنى مبدأ النشاط الفريد من نوعه. كنتيجة، السؤال هنا هو معرفة كيف نميز داخل العرف نفسه، وذلك لتمرير داخله ما يمكن أن نطلق عليه إثبات المشاع كممارسة". لا يمكن للمشترك فى "المنطق المشترك" المستخدم فى الخبرة القضائية ولا المشاع بمعنى ما هو ليس فقط محلى لأنه مشترك لجميع أعضاء بلد واحد - معنيان لكلمة "المشاع" كما رأينا أنهما مرتبطان ببعضهما البعض فى أيديولوجية القانون العام - أن يشكلا المشاع

(1) *Ibid*. p. 102.

(2) Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto, op. cit.*, p. 279.

الحقيقى. يعود السؤال إذًا إلى تحديد فيما يتكون شرط ممارسة المشاع الذى وحده يمكنه أن يجعل من "القانون العام" قانونًا للمشاع، أى القانون المبنى على مبدأ المشاركة ومن ثم هو قانون لا يقتصر على تكريس جميع الأعراف لمجرد مدة وجودهم. ما إن نعترف أن الأقدمية وطول المدة لا حق لهم فى تأسيس القانون، أن إثبات المشاع ليس بإثبات المدة ولكن بثبوت الممارسة الاجتماعية، يبقى أن نتساءل: ما طبيعة تلك الممارسة ومن هم القائمون عليها؟



الفصل الثامن

"القانون العرفى للفقر"

فى خريف ١٨٤٢، نشر ماركس سلسلة من خمس مقالات – من ٢٥ أكتوبر إلى ٣ من نوفمبر – موجهة لتبنى نظام الراين **Diète rhénane** قانون يصنف جمع الأغصان على أنه سرقة وسُمى بموجب هذا السبب "بالقانون المتعلق بسرقة الأشجار". بعيدًا عن الظروف التى طرحتها تلك المقالات، فما هى إلا مجرد خطوات فى التكوين السياسى لماركس، إنها تعالج السؤال الذى طرحناه فى الفصل السابق وهو معرفة ما الذى يجعل من "القانون العام" المكون من الأعراف "قانونًا للمشاع".

فى المقال الأول من الجزء الأول، ينص هذا القانون على: "اللوائح الصادرة بموجب هذا القانون فيما يخص سرقة الأشجار تنطبق على ما يلى:

١. جميع أشجار الغابة التى لم تُقطع بعد.

٢. جميع الأشجار الخضراء، خارج الغابة، المخصصة للاستغلال.

٣. جميع الأشجار المكسورة عن طريق الخطأ أو المقلوبة بالكامل ولم تُعَدْ بعد.

٤. رقائق الأشجار فى الغابة أو بقايا الأشجار التى لم تتطور بعد.[١]"

وبهذا نرى أن موضع التساؤل هو التصنيف القضائى "للسرقة" المطبقة على ممارسة جمع الأغصان التى تعد حتى ذلك الحين حق استخدام الجماعى، بالإضافة إلى مفهوم الملكية الذى يمضى قدمًا فى إعطاء الحق فى التمتع الخاص والحصرى. ينطوى القانون على اثنين من أعمال جمع الأغصان وسرقة الأشجار مع سبق الإصرار والترصد فى إطار الفئة ذاتها للسرقة التى يحددها "الاستيلاء على الأشجار الخارجية[٢]". لم يكن هذا الهجوم ضد حقوق الاستخدام فى عزلة عن أوروبا. للمقارنة، قلل أو محا قانون الغابات فى فرنسا الذى صُوِت له فى عام ١٨٢٧ تحت حكم شارل العاشر **Charles X** حقوق الاستخدام لساكنى الغابات، سواء كانت تابعة للتاج أو للمجتمع. لم يستطع هؤلاء "جمع أو حصد: المروج، الأوراق الميتة المستخدمة فى سماد الأراضى عند الفقراء؛ النباتات والفواكه (التوت والفطر...) وحتى الزان والجوز الذى يستخدمه الفقراء فى تصنيع الزيوت ونوع من القهوة[٣]". كما

(1) *Cf.* Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit,* PUF, Paris, 1984, p. 175.

سنشير فى الصفحات القادمة إلى ترجمة مقالات ماركس المنشورة فى هذا العدد. فى فيلم لإدجار ريتز (2013) Edgar Reitz, *Heimat II. L'exode*، يدور المشهد الأول عام ١٨٤٣، فى ميدان بمدينة ريناني Rhénanie تكون هناك مطالبة تذكر بمنع جمع الأخشاب الميتة الواقعة من الشجر.

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) Nadine VIVIER, *Propriété collective et identité communale. Les Biens communaux en France 1750-1914,* Publications de la Sorbonne, Paris, 1998, p. 217.

تم تنظيم ملحقات الأشجار بشدة: " لا يمكن للفلاح جمع الأشجار، الميتة أو الخضراء، ولا يستطيع قطع الأشجار ؛ سيعاقب كل انتهاك بشدة[١]". بنفس الطريقة، يقيد القانون حقوق رعى البهائم فى المكان والزمان. إن تطبيق تلك الأحكام، وخاصةً تقليل الحق فى التدفئة والحق فى البناء، نتج عنه عدم تغطية الاحتياجات الأساسية للمجتمع، دون ذكر الغرامات الباهظة التى تدمر الفلاحين والعبء المالى المفروض على الكميونات التى يجب عليها منذ ذلك الحين أن تتعهد بحارس أو أكثر. فى جبال أرييج **Ariège**، تمثل غضب المزارعين فى المسلحين والنساء المتخفين، كانوا يعارضون الحراس والجنود: "إنها حرب الآنسات، من مايو ١٨٢٩ إلى صيف ١٨٣٠[٢]".

أشار ماركس إلى الهدف الاجتماعى من إعادة التصنيف القضائى لجمع الأشجار الميتة "لسرقة" عن طريق إثبات أن المصالح الشخصية لملاك الغابات هى التى تحكمت فى إملائها: سعى هؤلاء إلى الاستفادة من أغصان الأشجار الميتة عن طريق بيعها لأسواق خشب التدفئة؛ مما أدى إلى إبعاد المزارعين الفقراء الذين اعتادوا على جمع تلك الأغصان لبيعها والحصول على مقابل لها يساعدهم على العيش[٣]. بالنسبة لأولئك الذين يعدون مصالح الفلاحين الفقراء على أنها أغراض مشروعة ، فإن الصعوبة لا تكمن فى الوقوع فى فخ

---

(1) *Ibid.*, p. 218.

(2) *Ibid.*, p. 221.

(3) *Ibid.*, p. 90 à 113.

إن قائمة الجنح المرتكبة فى الغابات مثلما حددها حارس الغابة عام 1845 تعطى فكرة عن تنوع وامتداد الاحتياجات التى تغطيها منتجات الغابة: سرقة التوت وبعض الفواكه الأخرى، منتجات الغابة اللازمة لإنتاج الفرشاة والمكنسة، غذاء للماشية، الخشب لبناء الأسقف، السلالم، الأكوام، الحوامل والرفوف، وغيره الكثير. (*Ibid.*, p. 95-96).

استئناف الملكية الخاصة الحديثة من القانون الإقطاعى. ومع ذلك ، لا يتردد ماركس فى الإشارة بشكل إيجابى إلى أمر المحكمة الجنائية فى القرن السادس عشر الذى يحتفظ بتصنيف سرقة الأشجار بأنها "إزالة للأشجار المقطوعة والقطع غير المشروع" ، ويرى أن حقيقة طرح الفواكه التى تؤكل على الفور فى وضع النهار أنها عقوبة مدنية وليست عقوبة جنائية: "إن الأمر الصادر عن المحكمة الجنائية فى القرن السادس عشر يدعونا إلى الدفاع عن هذا الأمر ضد نظام الراين من القرن التاسع عشر الذى يأخذ عليها الكثير من الإنسانية ونحن نتبع هذه الدعوة[١]". وبهذا يأخذ ماركس على عاتقه التمييز القانونى بين جمع الأغصان وسرقة الأشجار، فى الوقت الذى يدافع عن أى شكل من أشكال الحنين إلى الإقطاعية. على العكس تمامًا، أول مقال عن سرقة الأشجار يندد بأن هذه الأخيرة مثل "الحكم الحيوانى للعقل" وأن القوانين العرفية لأصحاب الامتيازات هى "الشكل الحيوانى للقانون[٢]". يبقى أنه أحيانًا يكون من الصعب متابعة التفافات الجدل الذى يلعب فى وقت واحد على غدة تسجيلات والذى يستطيع استخدام إشارات متعارضة فى الفلسفة الألمانية للقانون (هيجل وسافينى **Savigny** على سبيل المثال). لا شك فى أنه يجب النظر إليه على أنه مؤشر على الصعوبة التى يواجهها ماركس نفسه فى تحديد موقفه فيما يتعلق بالمواقف المهيمنة آنذاك. كما يقول ميخائيل زيفاراس، يمكن للصعوبة أن تتمثل فى هذه المصطلحات: "كيف ينتقد القانون الذى يصب بوضوح فى مصلحة ملاك الغابات الأغنياء من خلال حرمان الفقراء من مورد ضرورى لهم، دون الظهور كمدافع عن المفهوم الإقطاعى للممتلكات[٣]؟"

(1) *Ibid.*, p. 135.

(2) *Ibid.*, p. 139. Sur le sens de l'expression hégélienne " règne animal de l'esprit ", *cf. ibid.*, p. 169, note d.

(3) Mikhail XIFARAS, "Marx, justice et jurisprudence. Une lecture des " vols de bois "", *loc. cit.*, p. 10.

يمكننا التمييز بين موقفين بين الجدل حول نظام الراين. من جانب، ألكونت فون تريبس **von Trips** يدعو إلى الاحتفاظ بتصنيف السرقة بادعائه أن غيابه هو ما يجعل استنزاف الغابات شيئًا متكررًا. من جانب آخر، النائب الليبرالى بروست **Brust** يقترح أن الجمع يصبح مصنفًا على أنه انتهاك للقانون، فى حالة الانتهاك الجسدى أو الانتهاز، ما يتضمن الاعتراف لمزارعى الكوميونة الواحدة "بحق الانتفاع لحق الاستخدام[1]". أما بالنسبة لماركس فإنه يجادل أن الجمع لا يمكن أن يعد جريمة وأنه مؤسس بشكل كامل فى القانون. فى بداية المقالات الخمس، بعد الإشارة بشكل إيجابى إلى أمر المحكمة الجنائية ، يشير بقوة إلى الفرق الأساسى بين عمليتى جمع الأغصان والسرقة المتعمدة للأشجار من خلال الاستنتاج من هذا الاختلاف اختلاف قانونى: "إذا كان يجب على المرء أن يعترف أن الأمر مختلف بطبيعته ، فلا يمكن للمرء أن يدعى بشكل عملى أنه هو نفسه على النطاق القضائى[2]". يميز ماركس منذ البداية بين ثلاثة أشياء: الاستيلاء على الأشجار الخضراء، سرقة الأشجار المقطوعة، وجمع الأغصان. العمل الأول يتضمن فصل الشجرة بعنف عن "الداعم العضوى" لها ويتألف فى هذا المعنى اعتداء ضد مالك الشجرة عن طريق الاعتداء على الأشجار نفسها. أما الفعل الثانى فيتألف من سرقة الأشجار التى هى نتاج المالك ما دام هذا الأخير قام بقطعها. ومن ثم يعد هذين العملين اعتداء على الملكية. على العكس، فإن العمل الثالث لا يطرح أى شىء من الملكية: لأن الأغصان أصبحت بالفعل مفصولة عن الملكية، ولم يتم بالتالى الاعتداء على

(1) *Ibid.*, p. 11.

(2) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 135.

ملكية الأشجار عن طريق السقوط العرضى للفروع، بحيث يقوم جامع الغصون بالحصول على ما لم يعد تابعًا للشجرة ولمالكها. فى قلب كل هذا الجدال، نجد فكرة معينة عن العلاقة التى يجب أن تسود بين القانون وطبيعة الأشياء أو، بالتحديد، ما يطلق عليه ماركس بشكل محير "الطبيعة القضائية للأشياء": "لا يمكن للقانون أن يوجه الطبيعة القضائية للأشياء". بهذا المعنى يكون القانون هو "المتحدث العالمى والموثوق للطبيعة القضائية للأشياء[1]". يدير القانون عن سرقة الأشجار ظهره لهذا الشرط من خلال الاعتداء على الطبيعة القضائية للأشياء بدلاً من التوافق معه، كما يأمر به المفهوم الخاص بالقانون ذاته.

يمكننا تحديد سطرين من هذه الحجة ينتظمان حول هذا المفهوم المركزى. وفقًا للسطر الأول، فإن قانون نظام الراين لا يقوم سوى بتكريس المصلحة الخاصة بملاك الغابات، ومن ثم أنكر تحيزه وفى الوقت نفسه عدم توافقه مع متطلبات العالمية التى تشكل القانون الحقيقى. وفقًا للثانى، يوجد تمييز معيارى يفرض نفسه بين عرف "المتميزين" وعرف "الفقراء"، بشرط أن يكون هذا الأخير مضمونًا فى القانون. ومن ثم ما يميل بعد ذلك إلى الغلبة ليس إلى حد كبير مفهومًا عقلانيًّا من القانون أو الدولة باعتبارها علاقة محددة بين العرف و"الطبيعة". إن ما يظهر فى ضوء هذا النهج هى محاولة حقيقية للتغلب على التناقض بين القانون العام والقانون العرفى الذى تحدثنا عنه فى بداية الفصل السابق. سنقوم بتحليل كل من هذين السطرين على حدة بطريقة تجعلنا نستاءل عن كيفية تداخلهما والآثار المترتبة على تداخلهما فيما يخص وضوح أسس القانون.

(1) *Ibid.*, p. 136.

"القانون" المعارض "للقانون العقلانى"

يمكن ببساطة التعرف على أثر هيجل فى السطر الأول من الحجة: ميزت النظرية التخمينية فى القانون بين "الحقيقى"، أو الموجود تجريبيًّا، وبين القانون "الفعال" أو "العقلانى"، والذى فى القانون الوضعى هو من ينفذ مفهوم القانون، مما يسمح بإمكانية النقد التى، فى القانون "الحقيقى"، كانت غير عقلانية لأنها رفضت عالمية القانون[١]. وهذه هى الحالة من وجهة نظر ماركس. لأنه فى حين أنه يقع تحت القانون "الحقيقى"، فإن هذا القانون يتناقض مع القانون "الفعال" أو "العقلانى" لأنه لا ينفذ مفهوم القانون. كما يقوله زيفاراس، "إن مفهوم القانون نفسه يحمل فى داخله عالميته، أو أيضًا المساواة بين المواطنين كأعضاء فى الدولة، فمفهوم القانون عند الملاك غير منطقى"[٢]. أولًا، من خلال معاقبة جريمة ما تتمثل فقط فى "الاضطراب الاجتماعى" على الأرجح "مخالفة الشرطة "، فإن النظام لا يدرك أنه "يتم تقويض الدولة ما أن تصبح التعاسة جريمة أو أن تصبح الجريمة تعاسة"، ومن هذا المنطلق، "فإنه لا يراعى القواعد الأساسية للقانون[٣]". رؤية الشخص المضر بالغابات على أنه "مجرد الشخص الذى يرتكب ضرر ضد الأشجار"، فإنه يظهر على هذا النحو مدفوعًا من قبل مصلحته الشخصية، لأن "الروح البخيلة، المتصلبة، الغبية والأنانية المدفوعة بمصلحتها لا ترى سوى نقطة واحدة، أنها مظلومة". فى المقابل، للتوافق مع مفهومها الخاص، يجب على الدولة "أن ترى فى كل رجل يرتكب ضررًا للغابة، عضوًا حيًّا تحمل عروقه دمه، جنديًّا قادرًا على الدفاع عن الوطن،

---

(1) *Ibid.*, p. 12-13.
(2) *Ibid.*, p. 13.
(3) *Ibid.*, p. 143.

شاهدًا في المحكمة، أو عضوًا في البلدية يجب أن يتولى منصبًا عامًّا، وأبًا وجوده مقدس لعائلته، وفوق كل هذا، مواطنًا. يجب ألا تستبعد الدولة أحد أعضائها من بين جميع هذه الصفات؛ لأنه، من خلال جعل المواطن مجرمًا، تقوم الدولة في كل مرة بقطع جزء منها[1]". ولكن لمن أصبح عنده "غير الإنساني" هو "الكائن الأسمى"، في هيئة "شيء خارجي" أو "مادة خارجية" (الأشجار)، لا يمكن أن يكون هو إلا غير إنساني ولم يعد في قادرًا سوى على "القوانين التي يمليها الجبن". هذه الحجة موجودة على مدار الخمس المقالات. وهكذا يقوم ماركس في السطور الأخيرة من مقال ٣ نوفمبر ١٨٤٢ بتبني بشكل ساخر وجهة نظر برابرة كوبا فيما يخص الجدل حول نظام الراين إذا استطاعوا المشاركة فيها: "ألم يكونوا ليجعلوا الأشجار معبودًا لساكني منطقة الراين" مثلما جعلوا الذهب معبودًا للإسبانيين[2]؟

في المقام الثاني، يبين محتوى المقال الثاني عدم قدرة المشرع على الوصول إلى الحياد المطالب به من قِبل مفهوم القانون نفسه: إنه يعطي لحارس الغابة مهمة تقييم الأشجار المسروقة، على عكس التشريع الفرنسي الذي يُحَمّل الحارس مسئولية ملاحظة الضرر الواقع، ويأتي التقييم من هيئة مستقلة[3]. بشكل محدد أكثر، إنه ينص على، طالما أن سرقة الأشجار حدثت على بعد

---

(1) *Ibid.*, p. 144.

(2) *Ibid.*, p. 168.

أُخذت هذه الجملة من نصوص كتاب شارل دو بروس Charles DE BROSSES, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigriti* (1760)، الذي ترجم إلى الألمانية عام 1785 وقرأه ماركس قبل كتابة مقالاته عن سرقة الخشب.

(3) Mikhail XIFARAS, "Marx, justice et jurisprudence", *loc. Cit.*, p. 13.

في بداية مقال 30 أكتوبر، يُذَكِر ماركس أن "في فرنسا، يستنكر الحارس الفعل وليس القيمة". *Cf.* Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit", op. cit.*, p. 147

أكثر من ميلين من النطاق الملكى، "فإن الحارس هو الشخص المكلف بتثبيت القيمة وفقًا للسعر المحلى". من وجهة نظر ماركس، "لا حاجة لقول أن الحارس لديه القدرة الموضوعية ضئيلة جدا بحيث يكون هو من يفرض ضريبة الأشجار المسروقة". فى الواقع، كيف يمكن له أن يكون فى نفس الوقت حارس الغابة وفارض الضرائب الذى يقدر قيمة الأشجار المسروقة؟ لأنه، أليس بفرضه الضرائب على الأشجار المسروقة، فإنه يقوم بفرض "القيمة الخاصة به"، أى "قيمة عمله الخاص"؟ بالإضافة، وهذه المرة يتعلق الأمر بالشخص وليس بالشيء، كيف يمكنه فى نفس الوقت، "بكونه حارس الغابة"، "حماية مصالح المالك الخاص" و"بكونه فارض الضرائب"، "حماية مصالح ملحق الضرر بالغابة ضد المطالب الباهظة للمالك الخاص"؟ علاوة على ذلك، بما أن الحارس هو المخبر ، فإنه يوجه المحضر بهذه الصفة وأن تثبيت القيمة المسجلة فى هذا المحضر يشكل جزءًا من الحكم ، ولم تعد وظيفة القاضى تختلف عن المخبرين عن المخالفات. وأخيرًا ، إن تكليف الحارس المخبر، الذى يكون "فى خدمة المالك" ، بفرض ضرائب على الأشجار المسروقة يعد "كترك فرض الضرائب للمالك". مدفوعًا بعقلية حزبية، سعى النظام إلى التشكيك فى "الحكم الوحيد الذى لا يزال يمثل آخر ظهور للدولة داخل سيادة الغابة: عدم جواز عزل الحارس المندوب". نادى بعض النواب بقمع عدم جواز العزل بدافع أن الاحتفاظ به يؤذى ملاك الأراضى الصغار الذين لا يملكون الوسائل لتعيين حارس غير قابل للعزل.

يتساءل ماركس إذًا إذا كانت علاقة الدولة بالمتهم (مسبب الضرر فى الأراضى) يمكن أن يتم تحديدها بموجب موارد مالك الأراضى. إنه يذكر أنه إذا كان "للدولة حق على المتهم" فهذا "لأنها تواجه هذا الفرد بكونها

الدولة"، مما يفرض عليها واجب التصرف ضد المجرم بكونها الدولة: "إن الدولة لا تمتلك فقط الوسائل التى تسمح لها بالتصرف بطريقة تتوافق مع منطقها وعالميتها وكرامتها وفى نفس الوقت تتوافق مع القانون والحياة وملكية المواطن المخالف ؛ إن امتلاك وتطبيق هذه الوسائل يمثل واجبها الكامل". بدلاً من استخلاص هذا الاستنتاج، يقلب النواب المنطق: "ليس للملكية الخاصة الوسائل التى تجعلها فى مستوى الدولة، وعلى الدولة النزول إلى وسائل الملكية الخاصة على عكس المنطق والقانون[1]". لا يمكننا أن نتخيل "إذلالاً" أكثر للدولة ، التى قد تتناقض أفعالها مع مفهومها؛ لأن "المصلحة الخاصة تقلل الدولة إلى مستوى وسائل المصلحة الخاصة[2]". وصلت هذه "السفسطة فى المصلحة" إلى ذروتها فى اعتبار أحد نواب المدن التى تعد عدم قابلية عزل الحراس "يشل أى دافع للقيام بواجبهم بوفاء". وبهذا، عندما تقوم بتحميل الحارس بتقييم الأشجار المسروقة، يبدو أن المصلحة الخاصة "ترتدى نظارات ملونة" وتشهد له "بثقة ساذجة وفائضة"، ولكن عندما تقوم بتقييم "معنى الواجب" لهذا الحارس، فإنها "ترتدى نظارات سوداء" للممارسة وتبين "حظرها وعدم ثقتها". فى الواقع، هو أن مالك الأراضى يكتسب ثقته بالمطالبة بأن يكون الحارس خاضعًا تمامًا لحكمه. ومن هنا نثبت أن المنطق، "الذى يجعل من العامل عند مالك الغابات سلطة عامة، يحول السلطات العامة إلى عاملين عند ملاك الغابات[3]".

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit"*, *op. cit.*, p. 148.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 152.

وأخيرًا في المقام الثالث، يشكك النص الذى يتبناه النظام "مفهوم العقوبة العامة". فى الواقع، تنص المادة ١٤ من القانون على: "جميع الغرامات الخاصة بسرقة الأشجار، حتى لو وجب أن يدفعها العديد من الأشخاص سواء كمشاركين أو متواطئين أو مستفيدين، كلها تعود إلى مالك الأرض، وكذلك العمل الجبرى لجميع المدينين المفلسين[١]". ومن ثم يُلزم القانون السارق بدفع غرامات بالإضافة إلى سداد مبلغ القيمة المسروقة، وهى القيمة التى يثبتها الحارس. ومن ثم فإن هذه الغرامات عقوبة يفرضها القانون العام على السارق. يعقب ماركس: "إن العقوبة بحد ذاتها، والتى هى استعادة الحق، التى تميز بوضوح بين سداد القيمة والتعويض، أى استعادة الملكية الخاصة، تتحول من عقوبة عامة إلى تكوين خاص؛ لا تقع الغرامات فى صندوق الدولة، ولكن فى الصندوق الخاص بمالك الأراضى[٢]". وبهذا يدخل القانون فى معارضة مفتوحة مع متطلبات الشكلية القضائية. يذكر ماركس أن العقوبة العامة هى "من حق الدولة لا تستطيع التنازل عنه للأفراد كما لا يستطيع الفرد التخلى عن وعيه للآخرين"[٣]. ولكن لا يزال هناك المزيد. المادة ١٦ من القانون تحدد أنه، "بسبب احتياج المؤلف أو الأشخاص المسئولين فى مكانه ، لا يمكن استرداد الغرامة ، سيتم استبدالها بالسخرة أو بالسجن الذى لا يقل بأى حال من الأحوال عن أربع وعشرين ساعة"، وتضيف المادة ١٩ أن: "العمل الجبرى الذى يجب على المذنب القيام به يتألف أولاً من العمل فى الأراضى عند ملاك الأراضى[٤]". يأتى هذا الحكم الأخير ليتوج منطق قبضة الدولة عن

(1) *Ibid.*, p. 176.
(2) *Ibid.*, p. 158.
(3) *Ibid.*, p. 159.
(4) *Ibid.*, p. 176.

طريق المصلحة الخاصة لملاك الأراضى. لأن، من بعد المادة الرابعة التى تعطى الحارس مسئولية تقدير الأشجار المسروقة، وبعد المادة ١٤ التى تمنح الغرامات للصندوق الخاص بملاك الأراضى – والذى يمنح بأثر رجعى للمادة ٤ معناها الحقيقى بما أن المُقدر سيفرض ضرائب تتناسب مع مستخدمه – "فى المادة ١٩، نزيل القناع ونحصل على الأموال والمجرم أيضًا، ليس فقط محفظة الرجل ولكن الرجل أيضًا[١]". وكما تكشف المادة ١٤ عن المعنى الحقيقي للمادة ٤، فإن المادة ١٩ تكشف بدورها عن المادة ١٤. ومن ثم من أين تأتى حقيقة أن مالك الأرض ينسب لنفسه الحق فى المطالبة بالعمل الجبرى، أى "العبودية المؤقتة لمدينه"، إن لم تكن الغرامات فى حد ذاتها؟ فى الواقع، "من خلال الحصول على الغرامات، يخفى مالك الأرض بذكاء أنه طبق العقوبة نفسها[٢]"، وذلك لأن الغرامات ليست مجرد مبالغ مالية ولكن عقوبة يستطيع المالك من خلالها التأكد من شخص ملحق الضرر بالأرض "جسدًا وروحًا". نرى أن مالك الأراضى قد استطاع أن يجعل من القانون العام ملكيته الخاصة عن طريق استخدام سارق الأشجار "لسرقة الدولة نفسها[٣]".

فى مقاله الأخير، يقوم ماركس بتلخيص جميع انتقاداته فى هذه الكلمات: "أظهرت مقالاتنا كيف قام النظام بتقليص السلطة التنفيذية، والسلطات الإدارية، ووجود المتهم، ومفهوم الدولة والجريمة فى حد ذاتها والعقوبة إلى وسائل مادية للمصالح الخاصة"[٤]. يكمن قلب الانتقاد فى الصراع بين المصلحة

(1) *Ibid.*, p. 161.
(2) *Ibid.*, p. 161-162.
(3) *Ibid.*, p. 160
(4) *Ibid.*, p. 165.

الخاصة ومبادئ القانون، بحيث إن "المصلحة الخاصة تعطى قواعد للقانون فى الوقت الذى يعطى فيه القانون قواعد للمصلحة الخاصة"[1]. ولكن بالتضحية "بمصلحة القانون" من أجل "قانون المصلحة"، تعلن القواعد المتبناة من قبل النظام نفسها على أنها شكل "دون قيمة" أو "قناع فارغ"، بما أنها تعطى شكل القانون لمحتوى يتناقض مع العالمية والموضوعية اللاتى تنتمى بالضرورة للمفهوم العقلانى للقانون. وبهذا، "القانون كله استثناء من القانون[2]".

إن عودة كهذه لمفهوم القانون ضد القانون الموجود تعود بالتأكيد إلى هيجيل. على كل حال يجب الملاحظة مع زيفاراس أن هذه الحجة تحيد عن مصدرها الهيجلى فى نقطة مركزية: من خلال السعى لرفع محتوى المصلحة الخاصة إلى شكل القانون، كان النظام يلعب دوره، إلى حد أننا لم نستطع الوصول إلى أى شيء آخر غير "مجموعة من الدول ذات المصالح الخاصة"[3]. فى بروسيا والنمسا، كان هناك منذ ١٨٢٣ ٣ دول اجتماعية ممثلة فى نظام المقاطعات: "النبلاء"، و"المدن" و"الريف"، كان إيجار الأرض والضرائب المفروضة عليها هى التى تكون معايير الاستحقاق الوحيدة لنواب "المدن" كما لنواب "الريف"[4]. نعرف أنه، بالنسبة لهيجل، يجب على السلطة التشريعية تمثيل مختلف الدوائر الاجتماعية بطريقة تضمن وجود وسيط بين الحكومة والشعب. لا شك أن مجلس النواب عند هيجل يفسح المجال أمام "الحالة

---

(1) *Ibid.*, p. 167.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

نُذَكِّر أن المصطلح الألماني Stand (الجمع *Stände*) ليس له نفس الدلالة الفرنسية "الفئة". بكلمة "دولة" يجب أن نفهم الواقع الاجتماعى القريب جدًا من "الأنظمة" فى النظام القديم، حتى ولو كانت أقل اتساقًا.

(4) *Ibid.*, p. 171-172.

العالمية" للموظفين وأن النواب يحصلون على مقاعد فيها بصفتهم ممثلين لمختلف الدوائر، وليس الأفراد، حتى إذا كانوا الملاك[1]. ولكن كيف يمكن تمثيل الدوائر الاجتماعية دون تمثيل "المصالح الخاصة المشتركة"[2] لكل دائرة؟ من وجهة نظر أهمية العالمية المتأصلة فى مفهوم القانون، ألن تظل تلك المصالح خاصة بشكل تام؟ فى حالة نظام الراين، أليست تلك المصالح مرتبطة بشكل مباشر بمعايير الاستحقاق فى حد ذاتها؟ ومن ثم يمكن لماركس أن يكتب: "استطاع النظام أن يقوم بعمله كاملاً. وفقًا لمهمته، قام بتمثيل مصلحة خاصة محددة وعاملها على أنها هدفه النهائى. إن سحقه للقانون بهذا الشكل هو مجرد نتيجة لواجبه؛ لأن المصلحة، بطبيعتها، غريزة طبيعية، بدون تدبير، أحادية، أو فى كلمة واحدة، خالية من القانون. هل يمكن لما هو خالى من القانون أن ينشىء قوانين؟ فعلى الرغم من وضع المصلحة الخاصة على عرش المشرع ، فإنها غير قابلة على التشريع، كأننا نطلب من رجل أخرس لا يستطيع الكلام أن يتحدث"[3].

كل هذا الانتقاد للادعاءات السياسية للمصلحة الخاصة يُقَر مرتين من خلال الإشارة المباشرة إلى شخصية شايلوك **Shylock** فى مسرحية شكسبير تاجر البندقية **Merchant of Venice**، والتى لا يمكن أن تتركنا غير مبالين؛ حيث إن هذه الإشارة تلقى الضوء على دافع ماركس العميق. الشكل الأول

---

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 15-16, note 49.

(2) عند هيجل، المصلحة الخاصة المشتركة عند جميع أعضاء الواقع الاجتماعى هى ما تضمن الوساطة بين المصلحة الشخصية لكل فرد والمصلحة العامة التى تمثلها الدولة.

(3) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois ", à la critique du droit, op. cit.*, p. 167.

فى مقال السابع والعشرين من أكتوبر ١٨٤٢، أى المقال الثانى من سلسلة المقالات: تبحث "الروح البخيلة، والمتصلبة، والغبية والأنانية المدفوعة بمصلحتها" عن تدمير ما يمثل عائقًا لها، إنها لا تخشى من عدم وجود القانون بل تخشى عواقب القانون التى تهدد الشىء الخارجى الذى تعرف نفسها به، مما يشير إلى كلمة شايلوك: "من الذى يكره شيئًا دون أن يرغب فى تدميره[١]". الشكل الثانى، فى المقال الخامس والأخير فى هيئة مقولة أطول بكثير من مقطع من المشهد الأول من الفصل الرابع من المسرحية نفسها. أضاف بورشيا **Porcia** على هذه المقولة بضع كلمات قائلاً: لحظة أخرى! هذا ليس كل شىء. هذه الملاحظة لا تعطيك قطرة دماء، بل المصطلحات الصريحة هى: رطل من اللحم". يضيف شايلوك قلقًا: "هل هذا هو القانون؟"، يجيب بورشيا: "سترى بنفسك النص". يأتى سياق هذا الاقتباس عند مناقشة المادة ١٩، المذكور سابقًا، الذى يعطى الحق لمالك الأرض فى أن يعمل لديه مسبب الضرر. ثم يجادل ماركس أن حماية مصالح مالك الأرض تتعارض مباشرةً مع "حماية مصالح من هو صاحب الحياة، والحرية والكرامة الإنسانية، والدولة، والذى لا يملك شيئًا آخر سوى نفسه[٢]"، أى سارق الأخشاب الذى يعد بكل بساطة "رجلاً". ومن ثم فى مقابل ملكية الذات التى تشكل الإنسانية كلها لمن هو ليس سوى رجل[٣]، يأتى "الحق" فى الملكية لرجل آخر يتذرع به مالك الأراضى المتضرر فى الشىء المادى الخاص به الذى هو ملكيته والذى، بسبب قيمته،

(1) *Ibid.*, p. 144.

(2) *Ibid.*, p. 162.

(3) *Cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl, op. cit.*, p. 645 et 690.

يصبح كيانه ذاته. يتمثل المبدأ الذى تعترف به المادة ١٩ فى الآتى: "يحصل ملك الأرض على ما كان سابقًا إنسانًا، بدلاً من خشب الأشجار[١]".

عن طريق تلك الإشارتين، يأخذ مفهوم ما عن المصلحة الخاصة شكلاً لا يمكن تجاهله. شايلوك، هو المصلحة الخاصة التى تتمثل فى كيانه نفسه كحاسب: "المصلحة لا تفكر، المصلحة تحسب[٢]". فى الواقع، يقول ماركس، توجد "آلية عقلانية للمصلحة" تتكون فئتاها الأساسيتان "الدوافع الجيدة" و"العواقب المضرة". أحيانًا تبرر المصلحة عدم وجود القانون بذكر "الدوافع الموزونة والحكيمة والجيدة" التى تحرك من يصدرها، وأحيانًا أخرى تقلل من قيمة القانون بذكر "توابعه المضرة أو المقلقة". فى الحالة الأولى، الدوافع هى "الأرقام" التى تحسب بها المصلحة الخاصة بهدف "حذف قواعد القانون"، فى الحالة الثانية يحتوى الحساب على توابع القانون، أى "آثاره على العالم الخارجى". ولكن فى الحالتين، فهى لا تعتبر القانون "على أنه شىء مستقل" بما أنه يشير "من الداخل" إلى الأفكار ومن "الخارج" إلى العالم. إذا كانت المصلحة الخاصة لا تستطيع سوى أن تعتدى على أسس القانون، إذا كان "قانون المصلحة"، هذا "القديس" الجديد"، بالضرورة معارض "لمصلحة القانون"، فهذا لأنه ينكر أى استقلال للقانون. أى ما يعنى، إلى أى مدى يشكل استقلال القانون المبدأ الحقيقى لنقد سفسطائية المصلحة. من وجهة النظر هذه وحدها ، فإن هذا الانتقاد يتعارض مع ذلك الذى طورته شخصية باتارد **Bâtard** فى مسرحية أخرى لشيكسبير، حياة وممات الملك جون **The life**

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 162.

(2) *Ibid.*, p. 156.

and death of king John. هذا الملك جون الذى يطلق اسمه على المسرحية هو ذلك الملك الذى اعترف بالماجنا كارتا فى ١٢١٥، بالرغم من عدم ذكرها فى المسرحية. فى نهاية المشهد الأول من الفصل الثانى، يقوم باتار، الابن غير الشرعى لريتشارد الأول Richard 1st، برسم صورة متكاملة للإمبراطورية دون تقسيم وفقًا للمنفعة (Commodity)، " هذا الناقض للقرارات، هذا الشيطان المخادع، هذا الديوث، الذى يحطم باستمرار رأس حسن النية، هذا الانهيار اليومى للإيمان، الذى يلتهمهم جميعًا، الملوك، المتسولين، الرجال المسنين، الشباب، والعذارى". الشىء الصادم فى هذا النقض هو، بعيدًا عن دمجها بالغريزة الطبيعية مثلما يفعل فى المقالات عن "سرقة الأشجار" حيث يذكر ماركس تاجر البندقية، فإن المصلحة هنا تعارض المسار الطبيعى للعالم. تعنى كلمة Commodity هنا المنفعة والمصلحة، وليس فقط السلعة. ومن ثم لايوجد معنى للتأكيد، مثلما يفعل بيتر لاينبو، على أن شكسبير يتنبأ بالنظرية الماركسية عن قيمة العمل.

إن باتار وشايلوك هما تجسيدان مختلفين للمصلحة: فى حين أن باتار يتحدث باسم المصلحة المتقلبة التى ستهاجم فى يوم ما رذيلة الثروة واليوم التالى ستهاجم رذيلة الفقر المدقع، يمثل شايلوك وحشية المصلحة المستعدة لفعل أى شىء للاعتراف بحقها. وهذا هو سبب إشارة ماركس لشايلوك عام ١٨٤٢. إنه لا يقوم بإدانة المصلحة الخاصة باسم مسار طبيعى مزعوم للعالم مبنى على الإيمان والوفاء، ولكنه يستنكر فى المصلحة الخاصة "الغريزة الطبيعية" القادرة على الخداع والتعقل ويعارضها مع القانون العام للدولة الحديثة المتوافق مع مبدئه، وفقًا لمسار مستوحى من هيجل.

"عرف الفقر" مقابل "عرف المميزين":

ومع ذلك ، حتى لو كان على أساس صارم للصراع بين القانون العام والمصلحة الخاصة ، فهل يمكن تخفيض هذا الموقف إلى موقف "منطقى ليبرالى جيد" من شأنه أن يستنكر تضليل "دولة عالمية ومنطقية كاذبة" باسم هذه العالمية والمنطقية[1]؟ يعنى الأمر معارضة القانون العام للمصلحة الخاصة. فى الحقيقة، يكفى اتباع السطر الثانى من الحجة فى نصوص المقالات لإثبات أن هذه القراءة لا يمكن الدفاع عنها. فى الواقع، من المقالات الأولى، يحمل ماركس الجدال حول المسألة المثيرة للجدل وهى طبيعة العرف. ينتهى المقال الأول بنقد شديد لأعراف المميزين المنددة بأنها أعراف "ضد القانون". حرفيا، يشير هذا التأكيد أن القانون العرفى للمميزين ليس فى الواقع سوى لا-قانون. فى المقابل، يطالب ماركس للفقراء بالقانون العرفى، "بشكل أكثر تحديدًا، القانون العرفى هو لا يكون محليا، بل يكون تابعًا للفقراء فى جميع البلاد"[2]، وهو ما يمكننا ومن ثم أن نطلق عليه قانونًا عرفيًا عالميًا للفقراء.

يوجد بالفعل هنا موقف أصلى يجب أن نتوخى الحذر منه. لأن القانون العرفى يحصل من هنا على تحديد مزدوج وفريد، ألا وهو الامتداد الاستثنائى للنطاق العالمى والمحتوى الاجتماعى الملحوظ، الذى لا يجب فصله عن المفهوم المتداول لطبيعة هذا القانون. لقد رأينا مسبقًا أن العرف كان هو القانون المحلى وأن "القانون العام"، الذى كان فى الحالة الإنجليزية هو القانون

---

(1) Daniel BENSAID, *Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique, Paris, 2007, p. 41.

(2) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 138.

الوطنى[1] وليس فقط المحلى، لا يمكن تعريفه إلا بالقانون العرفى. بالإضافة إلى أن العرف عند الفقراء كان بعيدًا جدًّا، بالرغم من انتشاره وحيويته، عن كونه مكرسًا بشكل غير واضح للقانون العام. إن "المنطق الصناعى" للقضاة ولرجال القانون كان يكره التصديق على الأعراف التى كانت تأتى لإحباط أى محاولة "للتحسين". ولكن ماركس لا يتوقف عند هذا "المطلب" المربك فى حد ذاته. فى الجملة التى ستلى، يؤكد ماركس: "نحن نذهب إلى ما هو أبعد، ونجادل أن القانون العرفى بطبيعته لا يمكن إلا أن يكون فقط قانون هذه الكتلة الأدنى، والأساسية والمحرومة من الامتلاك". يجب الانتباه إلى المرور من ما يجب أن يكون إلى ما كان الذى يحدث من جملة لأخرى والذى يشرح أن ماركس أمكنه القول فى بداية الجملة الثانية: "نحن نذهب إلى ما هو أبعد". فى الواقع، نمر من فرضية: "وجوب وجود قانون عرفى للفقراء" إلى فرضية: "أن القانون العرفى هو بالضرورة القانون العرفى للفقراء". بشكل آخر، لا يمكن وجود أى قانون عرفى آخر سوى ذلك التابع للفقراء، لأن أى قانون آخر لن يكون فى الواقع إلا فوضى، مما يجعل أى عداء بين القانون العرفى للمميزين والقانون العرفى للفقراء مستبعد. يجد التأكيد على أن أعراف المميزين هى أعراف مضادة للقانون منطقها المكمل فى التأكيد الذى بموجبه يكون القانون العرفى بطبيعته القانون العرفى للفقراء. إذا كنا نعنى ضمنيا أن قانون الفقراء هو بالضرورة قانون عالمى، فنحن نستنتج أن القانون العرفى لا يمكن أن يتواجد إلى كقانون عالمى للفقراء.

ومن ثم لا يُفهم الشكل القانونى للقانون العرفى هنا على أنه شكل غير مبالى بالمحتوى الاجتماعى، بل إنه فى شكل خاص يستطيع الفقراء من خلاله

(1) Harold J. BERMAN, *Droit et Révolution*, *op. cit.*, p. 79-80

بل يجب عليهم المطالبة من خلاله بحقوقهم. لذا، فإن السؤال المطروح أعلاه لمعرفة عن أى معيار لتمييز الأعراف الجيدة عن الأعراف السيئة يتم حله بمجرد طرحه: إن الأعراف الوحيدة القابلة لأن يتم رفعها لتصبح قانونًا هى أعراف الفقراء، أما الأعراف الأخرى التابعة للمتميزين، فتأتى من اللا-قانون بكل بساطة. لا يمكن أن يكون التباين بين نوعى الأعراف من وجهة نظر علاقتهما بالقانون كاملاً. علاوة على ذلك، بما أن أعراف المتميزين ليست سوى عادات، فإن السؤال هنا هو معرفة ما الذى يسمح لماركس بتأسيس تباين كهذا فى طبيعة العرف بكونه عرفًا.

تتألف الحجة الأولى من إظهار أن أعراف المتميزين هى نفى القانون. "القوانين العرفية النبيلة" تثبت أنها "لا-قوانين عرفية" على عكس محتواها فى هيئة قوانين، سواء للعالمية أو الأهمية: "ترفض القوانين العرفية النبيلة، حسب محتواها، شكل القانون العالمى. لا يمكنها أن تأخذ شكل القانون لأنها أشكال انبثقت عن غياب القانون"[1]. فى هذه النقطة يحدث تداخل بين سطرين من الحجة التى تمتد على مدار المقالات: إذا كان، من جانب، القانون الذى تبناه نظام الراين يصدم بقوة شرط العالمية الذى يحتوى عليها مفهوم القانون، فمن جانب آخر، فإن القوانين العرفية للنبلاء ليست قادرة على تلبية هذا المعيار "للقانون الشرعى". فإن الواحد مثل الآخر، فى محتواهم، يتناقض مع عالمية القانون: الأول لأنها تجعل من المصلحة الخاصة لملاك الأراضى معيار القانون الشرعى، أما الثانى، فيسعى إلى الحفاظ على المميزات السابقة

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 139.

لتشكيل القانون الشرعى، الموروثة من العصر الذى ساد فيه "قانون الحيوان" عن "اللا-حرية" الذى بموجبه تم تقسيم البشرية إلى أعراق غير متساوية. وبهذا لا يوجد عند ماركس معارضة بين مفهوم القانون العرفى والقانون الشرعى: "فى عصر القوانين العالمية، لم يكن القانون العرفى المنطقى سوى عرف القانون الشرعى؛ لأن القانون لم يتوقف عن كونه عرفًا عند تكوينه كقانون ولكنه توقف عن كونه مجرد عرف"[1]. إذا كنا نفهم جيدًا، بعيدًا عن أن القانون الشرعى وضع نهاية للقانون العرفى من خلال رميه كله فى "ماضٍ همجى"، فكما يريد تاريخ الحداثة، فإنه يتكون ما أن يصبح العرف "عرفًا للدولة؛ بل الأفضل، فهو فى حد ذاته ليس إلا العرف السابق للتشريع الذى أصبح عرف الدولة. ومن ثم لا يوجد انقطاع بين القانون العرفى إلى القانون الشرعى. ومع ذلك، فهذا ينطبق فقط على القانون العرفى "المنطقى": بينما أن القانون العرفى المنطقى هو القانون ما دام يوجد "بجانب وخارج القانون"، أو بقول آخر، حيث تكون الأعراف هى توقع بالقانون الشرعى[2]"، فالقوانين العرفية للجماعات الاجتماعية المتميزة ليست منطقية بمعنى أنها لا يمكنها توقع القانون، ليس بالمعنى أنها لن تنجح فى الحصول على "الاعتراف بمطالباتهم غير المنطقية"، ولكن بمعنى أن هذه الجماعات "لا حق لها فى توقع القانون". نستنتج أن:" "القوانين العرفية النبيلة لا يمكنها التنبؤ بالقانون لأنها "أعراف مضادة لمفهوم القانون المنطقى[3]".

أما الحجة الثانية، فإن القوانين العرفية للفقراء هى قوانين تتماشى مع مبدأ القانون المنطقى فى أنها تنبؤ للقانون الشرعى. إذا كانت تختلف فى شىء

---

(1) *Ibid.*, p. 140.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

فهى تختلف فى "عرف القانون الوضعى" وليس مفهوم القانون المنطقى. يحدد ماركس لاحقًا: "إن محتواهم لا يتعارض مع الشكل القضائى، ولكن بالأحرى لنقصانها الشكل. إن شكل القانون لا يمثل لها عائقًا ولكنها لم تصل بعد للحصول على شكل"[1]. قد يكون للقانون الوضعى شكل القانون ولهذا فهو قانون شرعى، ولكنه لا يتوافق مع "مفهوم القانون المنطقى". فى الواقع، فى أغلب الدول الحديثة، يأخذ شكل "التشريعات الليبرالية" التى "تعاملت مع وكان يجب أن تعالج" القوانين العرفية للفقراء بالكثير من "التحيز[2]"، وهى هذه الصفة "التحيز" هى التى تمنع "عرف القانون الوضعى" من أن يتوافق مع مفهوم القانون المنطقى.

مما يتكون هذا التحيز للقانون الوضعى الموجود ولماذا "وجب" على التشريعات الليبرالية معالجة أعراف الفقراء؟ بقول آخر: لماذا كان هذا التعامل من جانب واحد "ضروريًا"؟ يجب الآن شرع عدم اعتراف القانون الوضعى الموجود بالقانون العرفى للفقراء، وليس توافق محتواه مع الشكل المنطقى للقانون. يلاحظ ماركس أن التشريعات الليبرالية فيما يخص القانون الخاص قد تخلت عن الأعراف الخاصة من خلال الاكتفاء فى كثير من الأحيان بالارتقاء للمستوى العالمى للقانون الذى وجدوه دون منح قوانين جديدة بالإضافة للقوانين المعمول بها فى ذلك الوقت. كما كانت تلك القوانين الموجودة بالفعل هى حقوق "للجماعات الاجتماعية"، أى امتيازات أولئك الذين كان لديهم العرف بالإضافة إلى القانون، أولئك الذين لم ينتموا إلى أى طبقة اجتماعية -

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

"هذه الكتلة الأساسية التى لا تملك أى شىء" - لم يكونوا يمتلكون الحقوق ويمتلكون العرف فقط. فى ظل هذه الشروط، التخلى عن جميع الأعراف أتى ليحرم هذه الكتلة التى توجد فى أسفل السلم من الحماية البسيطة التى كانت تتمتع بها من واقع "التنازلات العرضية" التى انتهت باكتساب قوى العرف. يعطى ماركس مثالاً عن الأديرة وعلمنة ممتلكات الرهبان، المثال الموجود فى مبادئ فلسفة الحق **Elements of the Philosophy of Right** ولكنه قام بتبنيه بشكل مختلف تمامًا. فى الفقرة الثالثة من هذا العمل، يهاجم هيجل "التبرير التاريخى" للمؤسسات عن طريق الأحداث العرضية من أجل تأسيس الفرق بين التبرير التاريخى والتبرير العالمى للمفهوم: " وهكذا ، إذا كنا نجادل لصالح الحفاظ على الأديرة عن جدارتها فى تطهير واستيطان الصحارى، ومن أجل الحفاظ على المعرفة، بفضل التدريس والنسخ، وما إلى ذلك، وإذا كان هذا الاستحقاق يعد كأساس ووجهة لاستمرارها، فإنه فى ظروف أخرى مختلفة تمامًا قد أصبحت زائدة عن الحاجة وغير مناسبة[1]". كما يشير إليه زيفاراس[2]، حيث يستند هيجل على هذا المثل لاستنكار الضيق وفقر التأملات الفكرية للخبراء القانونيين فى المدرسة التاريخية للقانون، فماركس يستخدمه لإثبات الظلم ضد الفقراء من قِبل التشريعات الليبرالية: " ويقول بخصوص الأديرة، لقد محوناهم وقمنا بعلمنة ممتلكاتهم، وكل هذا من العدل. ومع هذا، لم يتم اقتراح أى مصدر إيجابى ليحل محل المساعدة العرضية التى كان يحصل عليها الفقراء فى الأديرة. عن طريق خصخصة ممتلكات الأديرة، وحتى إذا قمنا

(1) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, paragraphe 3, remarque, p. 93 (Cité par Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence " *loc. cit.*, p. 28).

(2) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 35.

بتعويض الأديرة، فلم نقم بتعويض الفقراء الذين يعيشون من الأديرة. بل أيضًا، لقد فرضنا عليهم قيودا جديدة وحرمناهم من حق قديم[1]".

فبدلاً من استبعاد الأحداث العرضية من مستوى مرتفع ، كما يفعل هيجل، كان يجب السماح بالحق فيها من خلال رفع صدفة "المساعدة العرضية" إلى درجة الضرورة. من هنا تحديدًا يبدو لنا "تحيز" القانون الوضعى الحديث بكل وضوح: بدلاً من تحويل "التنازلات العرضية" إلى "تنازلات ضرورية"، قمنا بتجاهل الصدفة والطوارئ عن طريق محو "المساعدة العرضية" التى تعطيها الأديرة، على الرغم من أنه من جانب آخر، قمنا بتحويل امتيازات الطبقات الاجتماعية المكونة فى الحقوق المسجلة فى القانون. باختصار، قمنا بتشريع الانتهاكات القديمة من خلال محو فى نفس الوقت "الجانب الإيجابى" لهذه الانتهاكات، الذى كان يسمح للفقراء بضمان سبل العيش فى أوقات العجز. لماذا عُد هذا الأمر ضروريا من وجهة نظر القانون الخاص الحديث؟ بسبب التمييز الواضح بين القانون العام والقانون الخاص، الذى ذكرناه مسبقًا والذى يميز القانون الحديث منذ القرن السادس عشر. ولم تكن هذه العلاقة التي حافظ عليها عرف الفقراء مع القانون فى القرون الوسطى. وفقًا لملاحظة إدوارد تومسون المذكورة فى الفصل السابق، لم يكن مفهوم الملكية هو المفهوم المركزى للقانون العرفى الإقطاعى، الذى عرف كيف يدير مجالات من عدم الوضوح والغموض كان القانون الحديث حريصًا على التقليل، ثم الإزالة. وهذا بالتحديد ما ذكر به ماركس لشرح تحيز التشريعات الحديثة فيما

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit*, *op. cit.*, p. 141

يخص القانون الخاص: "كانت هذه التشريعات متحيزة بالضرورة، لأن جميع الحقوق العرفية للفقراء كانت تستند على حقيقة أن نوعًا معينًا من الملكية له طابع غير محسوم لا يحدد ما إذا كانت هذه الملكية خاصة أم مشتركة ؛ كانت تقوم بجمع القانون الخاص والقانون العام مثلما نعرفهم فى جميع مؤسسات القرون الوسطى". بشكل عام، كانت هذه جميع "أشكال القانون فى العصور الوسطى"، وليس فقط الملكية، التى كانت "ذات طبيعة مختلطة ومزدوجة ومتناقضة فى جميع الأوجه"[١]. ولكن التشريعات الحديثة نتجت عن "التفاهم" الذى، من بعد هيجل، كان من واجبه إعطاء جميع الأشياء أهدافًا ثابتة عن طريق عزلها عن باقى الأشياء ومن خلال إعطائها الطابع الأحادى الذى يجعل منها شيئًا خاصًا. هذا العمل "الكبير والرائع" كان له أثر إزالة "الأشكال المختلطة وغير المؤكدة للملكية عن طريق تطبيق الفئات الموجودة من القانون الخاص الذى يجد شكله فى القانون الرومانى"[٢].

ما هو موضع التساؤل وراء انحياز القانون الخاص الحديث، هو- مرة أخرى- القانون الرومانى. ولكن حول هذه النقطة، بخلاف الخلافات العميقة بين المدرسة التاريخية للقانون والمدرسة التأملية فى القانون، تتفق المدرستان على الأهمية المركزية لمفهوم الملكية فى القانون. والأفضل من ذلك أن كلتيهما تحدد حق الملكية على أنه "حق ذاتى فمطلق" على شىء غير حر، فى كلام كانط، بالإشارة إلى القانون الرومانى، وسافينى فى رسالته عن القانون الرومانى الحالى وهيجل فى القسم المتعلق بملكية "القانون المجرد"، المجال

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*, p. 141

الأول فى فلسفة الحق[١]. بالنسبة لماركس، إذا كانت القوانين العرفية للفقراء "متعارضة مع عزف القانون الوضعى"، فإنه بالتحديد بسبب أن هذا "العرف" هو ذلك التابع للقانون الخاص، غير القادر على فهم الطبيعة المختلطة للأشكال القديمة للملكية.

نرى الآن بشكل أفضل ما يجعل سلوك ماركس متميزًا وأصليًّا. من جانب، معيار العلاقة مع القانون – عدم توافق أو تنبؤ – يسمح لماركس بالفصل داخل الأعراف بين العرف الجيد والعرف السيء، على عكس الفلسفة الهيجلية للقانون التى ترفض الأعراف بكونها أعرافًا بشكل غير محدد[٢]. يوجد "بجانب وخارج" القانون الشرعى، قانون عرفى بموجبه يُعترف بنوع من القانون الوضعى ونوع من المنطقية، حتى إذا كان هذا القانون لا يُمارس فى شكل قانون. يجب علينا من ثم، من بعد هيجل، منع تعريف القانون الوضعى والقانون الشرعى. أى ما يعنى أن منطقية القانون العرفى لا تعود إلى المنطق، الذى هو "الاستخدام الواعى لمَلَكة التفكير[٣]"، ولا إلى المنطق بالمعنى التأملى للكلمة. هل هذا يعنى أن ماركس يشارك سافينى الرأى؟ يمكننا الاعتقاد فى هذا؛ حيث إن هذا الأخير يقود وضعية القانون إلى الوضعية الخفية واللاواعية، خروجًا عن رغبة فاعلى القانون الذى يؤخذ بشكل فردى ومستقل لهذا السبب من تعسف الرغبة الحاكمة. إنها مسألة القانون الوضعى الذى يوجد فى "الوعى المشترك للشعب" والذى لهذا السبب يمكن أن يُسمى "قانون الشعب". هذا هو القانون الذى يُترجم فى الأعراف أو الممارسات العفوية، المستمرة والمنتظمة عبر

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 8-9.

(٢) الرجوع للفصل السابع.

(3) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 25.

التاريخ، وهو نفس القانون الذى يعبر عن الاعتقادات المشتركة بين الشعب باسم لغته المشتركة. ولكن، من وجهة نظر سافينى، الاعتراف بهذا القانون "التاريخى" ذي المردود ولكن غير المرئى، بعيدًا عن تضمين إدانة القانون الرومانى، يتطلب بالأحرى تحقيقه من خلال القضاة الألمان: إن استمرار القانون الرومانى كقانون خاص فى مختلف أنحاء ألمانيا يسمح بجعله يلعب دورًا مساويًا للقانون الوطنى الذى كان فى ذلك الوقت مفتقدًا بشدة[١]. إذا كان القانون الموروث من الماضى يتضمن القوانين العرفية والقانون الكنسى والقانون الرومانى، يبقى أن القانون الرومانى "يشكل الطابع الوحيد المستمر والمشترك لتاريخ الغرب"[٢]. ما يسعى إليه سافينى ليس إعادة إحياء مصطنعة لهيكل قوانين روما، بل بالأحرى الرومانية "التى تُفهم على أنها تحديث جماعى وصبور للقانون التاريخى، فى استمرارية عمل الفقهاء الرومانيين المستمر"[٣].

كما يجب تحديد نقد ماركس تجاه هذا المفهوم عن القانون التاريخى. من جانب، يستطيع ماركس بكل تأكيد منح سافينى مقابل هيجل أن القانون الوضعى لا يتطابق مع القانون الشرعى بسبب الوضعية القانونية للممارسات العفوية والمستقلة لفهم المشرع أو أى رغبة حاكمة. ولكن، كم جانب آخر، لا يمكنه الاعتراف لا بالإشارة إلى "قانون الشعب" لا التأكيد على العالمية الأوروبية للقانون الرومانى، وخاصة فى شكل قانون الملكية. تُفهم النقطة الأولى ما أن نأخذ فى الاعتبار معنى الانقسام بين أعراف الفقراء، التى توجد "بجانب القانون الشرعى" دون أن تتعارض مع شكل القانون، وأعراف النبلاء،

---

(1) *Ibid.*, p. 23-25.
(2) *Ibid.*, p. 29.
(3) *Ibid.*, p. 32.

التى فى الواقع "ليست أعرافًا" وتتعارض مع شكل القانون عن طريق تعسفها: "إنها وحدة مفهوم الشعب[١]" المهددة هنا جذريا. ترتبط النقطة الثانية مباشرةً بطبيعة القانون فيما يخص سرقة الأشجار: إذا كانت لا تستطيع الاعتراف بحقوق الاستخدام للفقراء فهذا يعود إلى أنها على غرار جميع التشريعات الليبرالية الحديثة، ترث مفهوم الملكية فى القانون الرومانى. ومن ثم ما يوجد موضعًا للتساؤل هنا هو عدم ملاءمة القانون الرومانى فى شرح الممتلكات العرفية، "لا العامة ولا الخاصة لأنها جماعية وغير مؤكدة، وغير مطلقة ولا حصرية بما أنها مفتوحة لاستخدامات متزامنة لنفس الأشياء ولتطابق القوانين فى المواقف المعينة[٢]". على عكس سافينى، الذى هو فى نهاية المطاف ليس إلا هيجل غير قادر على إيجاد مكان لقوانين ملكية المزارعين الفقراء بسبب تعلقه الحصرى بفئات القانون الرومانى، يعيد ماركس هذه القوانين العرفية ذاتها إلى القانون الجرمانى القديم: "يكفى القليل من التفكير لفهم أن التحيز الذى بموجبه تقوم التشريعات المستنيرة بمعالجة الحقوق العرفية للفقراء التى تشكل القوانين الجرمانية المختلفة المصدر الوفير لها[٣]". مما لا شك فيه أننا نسعى إلى أن نشير إلى ما يدين به ماركس هنا للجرمانيين فى المدرسة التاريخية، الذى قام المتحدث الرسمى باسمها جورج بيسلر **Georg Beseler** فى عام ١٨٣٥ بقطع العلاقة مع الرومانيين بشأن مسألة مصادر القانون التاريخى[٤]. ولكن أساس

(1) *Ibid.*, p. 39.

(2) *Ibid.* p. 43.

(3) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 140.

(4) Sur Beseler, *cf. ibid.*, p. 236-237, et Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 45, notes 114 et 115.

المسألة هو فهم أن أصل الوجود لا يمكن أن يوفر أساسًا لشرعية الحق فى الاستخدام للفقراء؛ لأنه، بعيدًا عن المطالبة بالعرف الوطنى القديم - وبهذا المعنى "محلى" - ضد القانون الرومانى العالمى، يطالب ماركس بقانون عرفى عالمى - يسود "فى جميع البلاد" - ضد التشريع المتهم "بالانحياز" بسبب اعتماده على هذا القانون الرومانى المزعوم أنه عالمى[1]. السؤال إذًا هو معرفة كيف نحدد هذا الأساس للشرعية.

ما الأساس القانونى لأعراف الفقراء؟

عند قراءة نص مقال ٢٧ أكتوبر ١٨٤٢، نجد أن هذا الأساس ليس بسيطًا ولكنه مزدوجًا. التبرير الأول للقانون العرفى للفقراء يتألف من تأسيس هذا الأخير على الطبيعة الخاصة لبعض الأشياء. كما يقول ماركس، الاتفاق المشرع الحديث يحذف "اعتبار أن بعض أشياء الملكية لا تستطيع، بسبب طبيعتها، فى أى حال من الأحوال، أخذ طابع الملكية الخاصة المحددة سلفًا وتأتى، عن طريق جوهرها الأساسى ووجودها العرضى، من حق الاستيلاء[2]". ولكن بجانب هذا التبرير، توجد طريقة أخرى لتأسيس أعراف الفقراء فى القانون، التى تبدو فى النص بطريقة غير متنظرة وفظة، كما لو كان هناك تبرير مستقل عن الأول ومكتفٍ بذاته: "ولكن الفقر يجد بالفعل قانونه فى نشاطه[3]". إن الصعوبة

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 142. Nous suivons ici la traduction faite par Jules Molitor de Karl Marx, *La Loi sur les vols de bois,* Editions des Malassis, Paris, 2013, p. 31.

(3) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 142

التى يشير إليها هذا الأساس المزدوج هى اتساق مجموع حجج ماركس، بشكل أكثر تحديدًا، صعوبة الربط بين وجهات النظر: إذا كان تحرك الفقراء يُعد فى حد ذاته كافيًا لتأسيس حقهم فى الاستخدام الجماعى، فما الحاجة إلى الحديث عن الطبيعة الخاصة للأشياء الخاصة بهذا التحرك؟ ما لم يتم الاعتراف بعلاقة وثيقة بين طبيعة التحرك وطبيعة الأشياء الذى يُمارس التحرك عليه، ستكون طبيعة الأشياء هى الأساس الوحيد والحقيقى بما أنها تحدد العمل الذى "يجد" فيه الفقراء حقهم. وبهذا، لن يجد الفقر حقه فى عمله إلا لأن هذا العمل سيكون فى حد ذاته مؤسسًا فى طبيعة الشىء نفسه. ما زال هناك المزيد: يذهب نص ماركس إلى حد تأسيس علاقة مباشرة جدًا بين نمط وجود الأشياء ونمط وجود "الطبقة الفقيرة" فى حد ذاتها، مما يؤدى إلى فهم الطبيعة المزدوجة للوضع الإشكالى، بما أن الأمر سيكون خاصًا بالأشياء وبالطبقة الاجتماعية التى تدخل فى علاقة معهم من خلال عملها. إن أبسط طريقة لفك خيط هذه الحجة المعقدة هو بلا شك التفكير فى كل من هذه المحاولات لإضفاء الشرعية على القانون العرفى للفقراء، وبالترتيب الذى تُقَدم به.

"الفقر الجسدى" و"الفقر الإنسانى"

متبعا الأول، نفهم أن الحجة كلها تتألف من وضع علاقة مباشرة عنصر الكتلة المحرومة من أى ملكية ("هذه الكتلة الأساسية التى لا تملك شيئًا") مع عنصر الأشياء ("جوهرها الأساسى ووجودها العرضى"). فى نص مقال ٢٧ أكتوبر، تأخذ هذه العلاقة شكل مقارنة يجب إعادة بنائها. ما زال ماركس يتحدث عن الأشياء التى، بطبيعتها تقاوم هذه الأشياء أى شكل من أشكال الخضوع فى إطار فئات الحق فى الملكية ذات الأصل الرومانى، والتى تنبع من "الحق

فى الاستيلاء" قائلاً: "ومن ثم تنبع هذه الأشياء من حق استيلاء الطبقة التى، استُثنت بموجب هذا الحق من أى ملكية، والتى تحتل فى المجتمع المدنى على نفس وضع هذه الأشياء فى الطبيعة"[1]. نعلم أن قانون سرقة الأشجار، عن طريق جعل جمع الفروع سرقة، يرفض الاعتراف "بالحق فى الاستيلاء" المكرس بموجب العرف.

من الواضح أن الحق فى الاستيلاء المذكور هنا لا يحمل نفس المعنى التقنى الذى كان يحمله فى القانون الرومانى[2]. فى الواقع، فى هذا القانون، مفهوم "الاستيلاء" يشير إلى فعل الحصول المادى على شىء قابل للامتلاك ولكنه غير مملوك فى الوقت الحالى. إنه يشير بشكل أكثر تحديدًا إلى امتلاك الأشياء التى توجد دون سيد لها بهدف اكتساب ملكيتها، امتلاك يؤدى إلى إعطاء الملكية إلى المستولى عليها ويمكن أن يخص أشياء أخرى غير المبانى أو الأشياء المتحركة التى تتكون بسبب قوة طبيعية، الحيوانات البرية التى تؤخذ بالصيد، الجزء من الكنز الذى يتركه القانون "للمخترع"، الأشياء التى تؤخذ من العدو أو التى يتخلى عنها مالكها، وما إلى ذلك. حتى يحدث "الاستيلاء" بهذا المعنى، يجب توافر عاملين: الأول، الجسد **corpus**، الذى يقوم بتنفيذ الأفعال المادية على الشىء، والثانى، عنصر التعمد **animus domini**، وهو نية أن يصبح مالكًا أو اكتساب الملكية[3]. ومن ثم، وخاصةً فى القرن السابع عشر، شكل

(1) *Ibid.*

(2) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 38, note 101.

(٣) حتى نشكل فكرة محددة عن الطريقة المستخدمة فى نهاية القرن التاسع عشر لتحديد مفهوم "الاستيلاء" فى علاقته "بالحيازة" نشير إلى المجلد الرابع من *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, *op. cit.*, et au chapitre III de l'ouvrage de Henri ALLART, *De l'occupation en droit romain, des brevets d'invention en droit français, op. cit.*. Pour une distinction entre *corpus* et *animus* relativement à la catégorie de possession dans le droit romain, *cf.* l'entrée " Possession ", rédigée par Jean-Marc Trigeaud, de l'*Encyclopédie philosophique universelle*, II, *Les Notions philosophiques*, PUF, Paris, 1990.

مفهوم "الحق فى الاستيلاء" موضوعًا للتطوير المنهجى. وبهذا، فى الفصل الثالث والرابع والخامس من كتابه *De jure belli ac pacis* عام ١٦٢٥، يميز جروتيوس بوضوح بين ثلاثة أنماط "أصلية" للامتلاك، أى الأنماط التى من خلالها نمتلك الأشياء التى لم يكن لها مالك سابقًا: الاستيلاء، التخصيص والحيازة. يعنى الاستيلاء "حق الشاغل الأول" وترتكز على الامتلاك المختلط مع الملكية. كانت نية هذا الكاتب إيضاح أن الملكية الأصلية الحصرية ترتكز على حق الشاغل الأول. تفترض وجهة النظر هذه على افتراض وجود العالم نفسه فى وضع الأشياء التى ليس لها سيد وتقديم خيال موافقة عالمية أو اتفاق ضمنى بين جميع الرجال، بموجبه تؤول الملكية الحصرية على الأشياء للشاغل الأول.

فى عام ١٨٤٢، فى إطار الجدال حول قانون نظام الراين، يشير مصطلح "الاستيلاء" إلى فعل جمع الفروع الميتة وليس الامتلاك بنية محددة: يبدو أن النية لم تعد موجودة، أو على الأقل بمعنى الرغبة فى الملكية، والطابع "المتردد" للملكية فى العصور الوسطى لا يعنى أبدًا أن فروع الأشجار الميتة اكتسبت صفة الأشياء التى لا سيد لها. ولكن، بعيدًا عن هذا الاستخدام الغريب لمصطلح "الاستيلاء"، ما يهم على الإطلاق، هو "حق الاستيلاء" الذى يؤسسه ماركس عن طريق هوية الوضع المحددة فى الجملة المذكورة أعلاه: تحتل كتلة الفقراء فى المجتمع المدنى "الوضع ذاته" كالأغصان فى الطبيعة وهذه الهوية هي التى تشرع فى نهاية المطاف "حق الاستيلاء" المُمَارَس على هذه الأشياء.

كيف نفهم هذه المقارنة؟ وضع طبقة الفقراء التى تتصف، كما رأينا، بالفقر المدقع الذى يظهر فى حقيقة أنهم محرومون من أى ملكية – بالمعنى الحرفى للكلمة فى القانون الحديث. مقال ٢٥ أكتوبر، المقال الأول فى السلسلة

المخصصة لسرقة الأشجار، يطالب بالقانون العرفى العالمى "باسم الحشد الفقير، العاجز سياسيًا واجتماعيًا"، ذلك الحشد الذى يشار إليه بمصطلح "الكتلة الأساسية المحرومة من الحيازة"، هذا المقال يقوم بتقديم موضوع حرب السلالات من خلال رسم موازاة بين "المملكة الحيوانية فى الطبيعة" و"المملكة الحيوانية فى العقل": "فى الإقطاعية، تلتهم سلالة الأخرى حتى تقوم تلك السلالة مثل الورم، بالنمو والتكاثر فى التربة، لا تملك سوى العديد من الأذرع التى تحصد للسلالة المتفوقة فواكه الأرض بينما تلتهم هى الغبار؛ لأنه، فى المملكة الحيوانية فى الطبيعة، النحل العامل يقضى على الدبابير بينما فى المملكة الحيوانية فى العقل، تقضى الدبابير على النحل العامل، عن طريق العمل فقط"[1]. حتى إذا اعترفنا بوجود معارضة بين العمال والطفيليات الخمولة فى النص مأخوذة من القديس سيمون **Saint-Simon** فى كتابه *La Parabole*[2]. يبقى مع ذلك وجود فكرة "الطبقة العالمية" التى فى نفس الوقت "ليست-طبقة" بحيث أنها تقوم من خلال وجودها المجرد بحل جميع "الطبقات الخاصة" فى المجتمع المدنى والتى، ضحية الظلم المطلق، "تمتلك صفة العالمية من خلال عالمية معاناتها[3]". يؤكد مقال السابع والعشرين من أكتوبر على هذه العالمية السلبية نوعًا ما لعدم الملكية وعدم الانتماء من خلال معارضة "ظلم الطبقات

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 139.

(2) Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl, op. cit.*, 53 et *sq.*

(3) Karl MARX, *Critique du droit politique hégélien*, Editions Sociales, Paris, 1975, p. 211.

يشير زيفاراس إلى هذا "التنبؤ بموضوع الطبقة العالمية الذى طور منذ عام 1843" (Mikhail XIFARAS, "Marx, justice et jurisprudence", *loc. Cit.*, p. 18 note 57).

الاجتماعية" مع "حق هؤلاء المحرومين من الطبقة الاجتماعية"[1]. وبهذا لا تعد "عالمية" الطبقة الفقيرة سوى العنصر "الأساسى" لحالتها. قبل الحصول على معنى عالمية الوجهة، تلك التى يوجد فيها من لا يملكون سوى ذراعهم ولا يملكون سوى أنفسهم، أولئك الذين سيتم استثمارهم فى عملية الانعتاق العالمية، هذه العالمية لعدم الملكية تدل على، وقبل كل شىء، على "صلة" بين الطبقة الفقيرة والطبيعة.

ومع ذلك، لا تختص هذه السلة بالطبيعة المأخوذة ككل، ولكن فقط الأشياء "الأولية" و"العرضية" فى الطبيعة، أى الغصون بالتحديد. بشكل واضح، يضع ماركس بشكل مباشر علاقة بين "الفقر المادى" و"الفقر البشرى"، أى الاجتماعى: "نستخدم الغصون كمثال. الصلة العضوية التى تربطها بالشجر الحى غير موجودة تمامًا مثل الثعبان وبقايا جلده المقشر. من خلال المقارنة بين الفروع والغصون الميتة، المتروكة من قِبل أى شكل من الحياة العضوية، المكسورة والأشجار المتجذرة بقوة، المليئة بالرحيق، تستوعب بنفسها بطريقة عضوية الهواء، والضوء والمياه والأرض لتغذية شكلها وخياتها الفردية، تعرض الطبيعة بنفسها، بشكل ما، المعارضة بين الفقر والثروة. فالفقر البشرى يشعر بهذه القرابة ويستنتج من هذا الشعور بالقرابة حقه فى الملكية ؛ ولكن إذا كان الأمر يعود إلى المالك الحاصل مسبقًا على الثروة المادية والعضوية، فإنها تطالب إذًا بالفقر المادى. فى هذه الحركة للقوات العنصرية، تشعر بقوة متحالفة، قوة أكثر إنسانية من القوة البشرية[2]". يلفت هذا النص الإنتباه

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 140.

(2) *Ibid.*, p. 142.

لعدة أسباب. فى المقام الأول، بالطريقة التى يقدم بها المعارضة بين الفروع والأغصان المحرومة من الحياة العضوية والأشجار التى تغذى نفسها بالعناصر التى تجمعها مثل المعارضة بين الفقر والثروة: فى الواقع، إن المعارضة التى تعرض بها الطبيعة هذه المعارضة بين الفقر والثروة هى تلك بين الحى والميت، أو أكثر تحديدًا، تلك المعارضة بين الانقطاع مع الحياة العضوية والحياة العضوية نفسها فى أوجها. فى المقام الثانى، بالطريقة التى تعبر بها أو "تمثلها" المعارضة بين الثروة المادية والفقر المادى المعارضة بين الثروة الاجتماعية والفقر الاجتماعى، مما يسمح بإعطاء محتواها المحدد إلى الهوية الوضعية التى ذكرناها مسبقًا بين الجوهر العنصرى للغصون وعنصرية كتلة الفقراء. يحتل الفقر الاجتماعى فى المجتمع المكان نفسه الذى يحتله الفقر المادى فى الطبيعة؛ حيث إن انقطاع الصلة العضوية تعنى فى المجتمع إقصاء الفقر خارج نظام الجماعات الاجتماعية: تدل الغصون والفروع التى تسقط من الأشجار بشكل مادى عن سقوط كتلة الفقراء إلى أدنى مستوى من السلم الاجتماعى. فى المقام الثالث، الطابع الطبيعى للقرابة أو للصلة التى يشعر بها الفقر الاجتماعى تجاه الفقر المادى: "إن الفقر البشرى، يكتب ماركس، يشعر بتلك القرابة ويستنتج من هذا الشعور بالقرابة حقه فى الملكية"[1].

"الغريزة القانونية" عند الفقراء

يجب أن نتوقف عند هذا المفهوم عن الشعور بالقرابة الذى يأتى منه الحق فى الملكية المطالب به والذى تمارسه فعليا كتلة الفقراء. نحن الآن

---

(1) *Ibid.*

أمام ما يعرفه ماركس على أنه أساس هذا الحق فى الملكية المطلق عليه سابقًا "الحق فى الاستيلاء". ولكن لا يشير هذا الأساس أبدًا إلى المنطق فى ممارسته الواعية ولا أيضًا إلى الإرادة المعلنة فى السيادة على شيء خال. إنه يقودنا ، على العكس إلى فكرة فريدة تتمثل فى غريزة قانونية أو شعور غريزى بالقانون يجعل الفقراء يشعرون بالقرابة المباشرة بين الفقر المادى للأغصان والفقر الاجتماعى الخاص بهم. تضعنا هذه الفكرة بعيدًا عن مفهوم هيجل عن القانون: فكما لاحظنا، لا يقوم هيجل فقط بالتمييز بين الشكل المنطقى للقانون والتجميع غير الرسمى للحقوق العرفية فى الفقرة ٢١١ من فلسفة الحق، ولكنه يأخذ حذره فى نفس الفقرة عند الإشارة إلى أن "الحيوانات فقط هم من يمتلكون القانون كغريزة" بينما "البشر يمتلكونه فى هيئة العرف"[1]. بلا شك نحن أقرب إلى سافينى وموقفه من المصدر الخفى للقانون[2]، لا يستحضر ماركس مخزون المعتقدات الشعبية ، ولكن الطبيعة شبه الحيوانية "للغريزة" التى تعرض الظروف اللاإنسانية لمن هم ، فى المجتمع ، محرومين من جميع الممتلكات وأى انتماء اجتماعى محدد قانونًا ، أولئك الذين لا يمثل وجودهم سوى "عرف بسيط للمجتمع المدنى" وليس دولة معترفًا بها "داخل التنظيم الواعى للدولة"[3].

يمثل هذا اللجوء إلى الغريزة القانونية ميزة إضفاء الشرعية على المعارضة بين عرف الفقراء وعرف المتميزين ومن ثم حل السؤال الملح حول الصراع

(1) HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.* (*cf.* note 1 du chapitre précédent).

(2) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 39.

(3) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 142.

بين الأنواع المختلفة من الأعراف؛ لأنه إذا واجهنا ، من جميع الجوانب ، حقيقة لا يمكن إنكارها بشأن أعراف أسلافنا ، من وجهة نظر القانون ، فإن معيار الأقدمية لن يكون له قيمة. إذا كان هذان النوعان من الأعراف يتعارضان بشكل جذرى ، فذلك لأن عرف النبلاء ، بالرغم من كونه عرفًا ، فإنه ليس قانونًا يخالف المنطق ، على عكس عرف الفقراء الذى يتوافق مع "القانون المنطقى". ولكن ، وصولاً إلى ذروة الظلم ، وعلى الرغم من معارضتهم لعالمية القانون ، فقد تم الاعتراف بأعراف النبلاء من قبل القوانين القائمة حتى بما يتصف فيها فى الأساس بعدم المنطقية، فى حين أن أعراف الفقراء تنتظر دائمًا أن يعترف بها القانون على الرغم من مطابقتها لهذه العالمية. بل الأسوأ، فإن وجودها مهدد دائمًا بالقانون الذى يسنه المنطق المنحصر فى المصلحة الخاصة. ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل الصعاب ، فإن هذه الأخيرة لا تدين "بمنطقيتها" لحقيقة أنه سيتم تفصيلها عن طريق العقل كمَلَكة ، أو أنها ستنطلق من إرادة مستنيرة به ، ولكن إلى فورية وعفوية "الغريزة".

قد نندهش من هذه الشرعية من خلال الجدال، ضد المنطق الماركسى، بأن أعراف المتميزين لا تخلو إلى حد ما من "الغريزة". يبقى أن، إذا كانت هناك غريزة، فهى ليست شيئًا آخر سوى "الغريزة الطبيعية العمياء، دون مقياس، وأحادية الجانب" و"محرومة من القانون" الذى رأينا مسبقًا أنه يشكل المصلحة الخاصة التى يكرسها القانون فيما يخص سرقة الأشجار. يختلف الأمر تمامًا فيما يخص الغريزة القانونية المنسوبة للفقراء. فى حال فشلت فى تشكيل عنصر التعمد المطلوب من قِبل الحيازة فى القانون الرومانى، ستكون هذه الغريزة كنوع لبديل طبيعى، "شىء غريزى مرتبط بالاحتياجات الطبيعية،

يسمح بالحديث عن الطبيعة القانونية للأشياء"[1]. ضمان هذه الغريزة القانونية تتمثل فى التالى، أنه إذا كان الفقر البشرى "يطالب بالثروة الجسدية العضوية للمالك الذى يتصرف متعمدًا" ، "فإنه يطالب بالفقر الجسدى من أجل حاجته ومصلحته[2]". تكشف أطروحة ماركس أن الشعور بالقرابة بين الفقر الجسدى والفقر البشرى تلهم هذا الأخير فصلاً واضحًا بين ما يعود للمالك وما يعود إلى الحاجة: تعود الثروة الجسدية - العضوية للشجرة الحية إلى الشخص الذى ، من خلال النية الرسمية والتعمد ، يصبح المالك ، ولكن الفقر المادى للأغصان ينتمى إلى الشخص الذى يجب عليه أن يرضى حاجة طبيعية وفقًا للظروف المحيطة، ويزداد الأمر إلحاحًا أن حالته تحرمه من كل سلطة على الوسائل التى ترضى حاجته.

إن ما يتبدّى من هذه الفكرة هو أن التقارب الذى يشعر به الفقر الاجتماعى بينه وبين الفقر الجسدى هو تقارب بين موقفين ، كليهما متأصل فى الطبيعة: من جهة، الشعور بالحاجة ومن جهة أخرى سقوط الغصون بسبب قوة واتجاه الريح ولوضع الشجرة المعرضة لهذه القوة، أى عشوائية العناصر التى تنتزع من الملكية الخاصة ما لا تريد أن تتجرد منه[3]". إذا كان الفقر البشرى يشعر بغريزة "قوة متحالفة" فى "حركة القوى العنصرية" هذه، وهذا بالتحديد لأن هذه الحركة غير المعتمدة وغير المقصودة تنتصر على إرادة المالك من خلال نزع ما لا يريد أن يتخلى عنه. لأنه، على عكس "الصدقات الملقية على الطريق"، فإن

---

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 38.

(2) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 142

(3) *Ibid.*

"صدقات الطبيعة" لا تأتى بتاتًا من نية العمل الخيرى. تأتى عشوائية العناصر قبل عشوائية الحاجة التى تستعبد الفقر عن طريق التوفير غير المعتمد لوسائل إرضائه، بمجرد استخدام العنف ضد رغبة مالك الأراضى الخاص. ومع ذلك، إذا كانت عشوائية العناصر تُعد "قوة تحالفية" لمن يخضعون لعشوائية الحاجة، فالأمر ليس كذلك فيما يخص تعسفية الامتيازات الاجتماعية. بالتأكيد هذا التعسف يأتى أيضًا من طريقة عشوائية، ولكن هذه "العشوائية" ليست طبيعية، وخاصةً عندما تعنى النشأة التى تميز النبلاء من العام. نفهم من صيغة ماركس الفرق بين نوعين من المصادفة، وكنتيجة لهذا، فإن معارضة "الصدفة الاجتماعية" لشكلين من الصلة مع الصدفة الطبيعية: "تحل عشوائية المتميزين محل عشوائية العناصر"، أو بشكل أحسن: "عشوائية تعسف المتميزين يحل محل عشوائية العناصر"[١]. تعنى كلمة "التعسف" المصطلح الألمانى ***Willkür*** "الاستبداد، ولكن يعيبها عدم التعبير عن كلمة **will** التى تشير إلى الإرادة، حتى إذا كان فى إطار "حسن النية" فيما تحمله من استبداد وتقلب. ومن ثم يوجد هنا مؤشر شديد الوضوح: إن الادعاءات التعسفية للمتميزين، بعيدًا عن "الغريزة القانونية"، تستمد من "الحكم" الخاص بها، حتى تتقلص العشوائية التعسفية تمامًا فى نزوة الرغبة.

يتحدد التماسك الملحوظ لحجة ماركس كما يلى: إذا كانت غريزة الفقراء صالحة من الناحية القانونية، فهذا لأنها تعارض الحكم النابع عن الرغبة، الخاص بالملكية الخاصة، التى ترى فى "العناصر الطبيعية" القوة التى تليها فى هذه المعركة. أو بطريقة أخرى، ليست الغريزة القانونية للفقر بالبديل لنية

---

(1) *Ibid.*

الحيازة **animus domini** الناقصة أو غير الموجودة، وليسا أيضًا "بنية الغريزة" **animus instinctual** – مفهوم متناقض بما أن المصطلح اللاتينى **animus** يشير فى القانون إلى النية التى تأتى من الإرادة والرغبة – ولكنها تضيف الشرعية على "حق الاستيلاء" الذى يشكك جذريا فى "نية الحيازة"؛ لأنه فى حد ذاته يخلو من أى شكل من أشكال النية. نرى الآن بشكل أفضل الدور المحورى لمفهوم "الغريزة القانونية": إن وظيفتها تحديدًا هى تعديل طبيعة وجود طبقة تخضع للحاجة بحرمانها من الشيء المرغوب فيه بهذه الحاجة ، أى تشكيل المدى المتوسط الذى يضمن الملاءمة بين أعراف الفقر و "الطبيعة القانونية للأشياء". من هنا يتضح لنا معنى الهوية التى تشير إليها هذه المقارنة بين وضع الطبقة الفقيرة ووضع الخشب الميت الواقع من الشجرة.

"النشاط" كأساس لحق الفقراء

هل يمكن لهذه الطبيعانية القانونية أن تتفق بسهولة مع الاعتراف "بالنشاط" على أنها الأساس الثانى لأعراف الفقراء؟ ألا يأتى هذا الاعتراف مما يمكن أن يسمى على النقيض "بالممارسة" القانونية؟ لنقرأ الجملة مرة أخرى، المربكة بإيجازها، حيث يقدم ماركس فجأة هذا التبرير للعادات من خلال النشاط، ليس بدون تفسيرها من خلال الجملة التالية، التى تأخذ مثال الخشب الميت: "ولكن الفقر يجد حقه بالفعل فى نشاطه. من خلال الجمع، تواجه الطبقة الأساسية للمجتمع البشرى منتجات القوة العنصرية للطبيعة عن طريق وضعها وفقًا

للنظام"[1]. بمتابعة الإشارة المعطاة فى الجملة الثانية يمكننا أن نفهم أن حق الفقر يمكن أن يُستنتج مباشرةً من نشاط الجمع كنشاط لتنظيم منتجات الطبيعة. ماذا يجب أن نفهم بالتحديد من وراء هذا التعبير الإيجازى "التنظيم"؟ يتألف هذا النشاط من فصل الخشب الميت عن الأشجار الحية؛ مما يؤدى إلى منع تعفن الأخشاب المتراكمة على الأرض من عرقلة النمو المستقبلى للأشجار. ولذلك يساهم فى تطهير الغابة دون أن تكون غاية مقصودة من قِبل الفقراء. فقط بعد تضمين الجمع تحت مفهوم "النشاط"، يذكر ماركس عددًا من الحالات حيث يقوم باستخدام مصطلح الجمع فيها: "نفس الشىء." يذكر أولاً موقف المنتجات التى تنمو بشكل عشوائى وهى بهذا تعد حادثًا نقيًّا من الحيازة، مؤكدًا أنه بسبب عدم أهميتها فلا تمثل "موضوعًا لنشاط المالك الحقيقى[2]". يمكننا توضيح هذا الوضع من خلال الحديث عن مثال التوت والعنب البريين المذكور لاحقًا فى هذا المقال. تسمح الإشارة إلى غياب نشاط المالك على هذه المنتجات بإيضاح أطروحة ماركس: من المشروع أن ما لا يمثل موضوعًا لنشاط المالك الخاص يصبح "ملكية" هؤلاء من يجعلونه موضوعًا لنشاطهم (قطف الثمار البرية).

يشمل هذا المنطق حالة "الالتقاط" و"الحصاد الثانى" المذكور مباشرةً بعده. فيما يخص هذا الأمر نذكر أن الالتقاط يأتى من "حق استخدام" منتجات العمل الزراعى: بعد الحصاد، وبمجرد الانتهاء منه وإزالته، تسمح العادة للفقراء بجمع ما يتبقى فى الحقول (القش والحبوب). ومن ثم فإن هذا النشاط بأشكاله

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*

المختلفة (جمع الغصون أو الفواكه البرية من الغابات وجمع القش والحبوب من الحقول، وما إلى ذلك) يشكل العنوان الذى تكتسب من خلاله جميع عادات الفقر الوحدة القانونية: لا أكثر من الأغصان التى تمزقت من الشجرة الحية والقش والحبوب المتروكة فى التربة بعد الحصاد ، أو التوت والعنب البرى الذى ينمو على نحو شاسع ، جميعها ليست مواضيع لنشاط المالك الخاص ، ولكن كل هذه "المنتجات" هى من ناحية أخرى موضوع نشاط الفقراء.

هل يجب أن نرى فى المشروعية بالنشاط أثرًا لنظرية هيجل عن العمل على أنه "لحظة مكونة للحق فى الملكية"[1]؟ يبدو أن مفهوم العمل فى هذه النظرية أكثر ضيقًا من مفهوم النشاط المطبق فى مقال ١٨٤٢ : وبما أنه يتدخل فى القسم الأول من مبادئ فلسفة الحق المخصص للحق المجرد ، فإن هذا المفهوم لا يخلو من افتراض علاقة الشخص بالشىء حيث يكون هذا الشخص نفسه ، المُعّرف بأنه "الإرادة الحرة "، يتعلق فقط بنفسه فى هذه العلاقة مع الشىء. من الواضح أن هذا المفهوم يعتمد بشكل كبير على فئات القانون الرومانى حتى يستطيع أن يتفق مع تحليل ماركس. ومع ذلك يمكننا اقتراح منظور آخر: ندين لجوهان جوتلييب فيشتع **Johann Gottlieb Fichte** النظرية الأصلية عن الحق فى الملكية فى كتابه أسس نظرية الحق الطبيعى (١٧٩٦) وفى الدولة التجارية المغلقة (١٨٠٠)، التى بموجبها يعد أى حق فى الملكية هو "حق حصرى للنشاط الحر المحدد" وليس حق حصرى لحيازة الأشياء[2]. يشرح

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 38. (note 101).

(2) Johann Gottlieb FICHTE, *L'Etat commercial fermé*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 108.

فيشته أن هذا النشاط الحر يمكن أن يكون محددًا سواء من خلال "الموضوع الذى يمارس عليه" أو من خلال "هو نفسه فى شكله الخاص [...] دون أى إشارة للموضوع الذى يُمارس عليه، أو فى النهاية من خلال الاثنين فى وقت واحد أى ما يعنى "من خلال شكله الخاص ومن خلال الموضوع المتعلق به": وبهذا يُفهم على أنه "الحق فى الاضطلاع الحصرى بنشاط محدد على شىء ما وإقصاء الآخرين من استخدام هذا الشىء[1]". ومن ثم، فإنه "مجازًا وبطريقة مشتقة" يمكننا أن نطلق على الشىء نفسه - على سبيل المثال الحقل- "ممتلكات المالك الشرعى": "من هنا يأتى الحق الحصرى للعامل أن يزرع حبوبه فى هذا الحقل". من هنا يأتى التبرير القوى والمبتكر "للحق فى الرعى" فى حقول الآخرين: يكمل فيشته، هذا الحق للعامل "لا يدمر بتاتًا حق الآخرين فى رعى حيواناته من نهاية الحصاد وحتى وضع البذور فى نفس هذا الحقل". تحدد ملحوظة فى نهاية الصفحة أن الحق فى الرعى "لا يشكل تطاول" أو أى "اعتداء" على ملكية الآخرين؛ حيث إنه لا يمكن للمرء أن يصدر عقودًا صريحة فيما يتعلق بحيازة الأصل القائم ومصدره[2]". يبدو الهدف السياسى البحت من أخذ هذا الموقف بكل وضوح فى هذه النتيجة أن "ملكية الأرض لا توجد ببساطة فى نظريتنا"، إذا فهمنا على الأقل من هنا "ملكية الأرض" وليس "الحق الخاص والحصرى فى الاستخدام المعين للأرض[3]". ولكن ما إن يصبح الحق فى الملكية سواء الحق فى الاستخدام الناتج عن النشاط الحر، لن تستطيع إذًا أى فئة فى المجتمع أن تدعى تجميع "الملاك الحقيقيين الوحيدين"، دون أن

(1) *Ibid.*, p. 108-109.
(2) *Ibid.*, p. 109.
(3) *Ibid.*

تصبح متهمة بالاستيلاء الذى لا يمكن الصفح عنه: "تعود الأرض إلى الله، لا يملك الرجل إلا إمكانية زراعتها بما يلائمه والاستفادة منها[1]". وبفضل هذا التحديد لحق الملكية من خلال تعيين حدود المكان والزمان فى مجال النشاط ، يمكن تصور أن نفس الشىء قد يؤدى إلى حقوق مختلفة سيحتفظ بها أشخاص مختلفون ، دون أن يصبح مصدرًا للتقاضى أو للصراع.

نرى على الفور الجزء الذى يمكن لمتبع ماركس وفيشته استخلاصه من هذا الانتقاد الشديد لأى إعادة للملكية، معرفًا هذه الأخيرة بالحق الحصرى فى الأشياء وعلى الأشياء، الذى يمكن بسهولة أن يتحول ضد كانت، سافينى وهيجل نفسه. منذ اللحظة التى يصبح فيها الحق فى الملكية ليس إلا حقًا فى الاستخدام الذى لا يجب أن يؤذى حقوق استخدام الآخرين، يمكننا أن نفهم التعددية والتداخل فى الحقوق التى يكرسها العرف: بكونها موضوعًا لنشاط مالك الغابة، لا شك أن الأشجار الحية أنها تنتمى إلى الحق فى استخدام هذه الأخيرة ، دون أن يعوق هذا أكثر الفقراء فقرًا عن ممارسة حق استخدام الفروع والأغصان الميتة ؛ لأن هذه الأجزاء من الشجرة التى تفصلها الطبيعة عنها هى هدف لنشاط الفقراء فقط وليست الهدف من نشاط أصحاب الأراضى. يُطبق المنطق ذاته على الفواكه التى تنمو بشكل عشوائى فى الغابة أو القش والحبوب التى تبقى على الأرض بعد الحصاد. فى نهاية المطاف، إن تقسيم الأدوار وفقًا لمعايير النشاط هو الذى يلعب دور السلطة الحقيقية للتشريع، وليس بأى حال من الأحوال الحق فى الامتلاك الحصرى لشىء ما كشىء ، الحق غير الواضح الذى من شأنه أن يعيدنا إلى شخصية السيد المطلق.

---

(1) *Ibid.*

ومع ذلك، العودة إلى مفهوم فيشته عن "النشاط" تندرج هنا فى حجة معقدة تهدف لإظهار الأساس المزدوج لأعراف الفقراء: من جانب، الشرعية المكتسبة من الشعور الغريزى بالصلة مع الطبيعة، من جانب آخر، الشرعية المكتسبة من ممارسة نشاط ما على بعض الأشياء. فى الواقع، إذا استطعنا أن نفهم بكل سهولة أن خشب الغصون الميتة "يعرض" بشكل مادى الفقر، فإننا لا نفهم كيف يمكننا تطبيق هذا الأمر على الفواكه البرية. ليس أن "عشوائية العناصر" لا يمكنها أن تلعب دورًا فى الشكل نفسه لوجودهم: يمكننا أن نقول أن الأولى تنمو بالمجازفة وأن الثانية ليس لها أى نية فى السقوط على الأرض. على عكس كل ذلك يبقى أن الأولى هى المنتجات العضوية التى لا تزال حية ، بينما الثانية هى مشتقات من العمل الزراعى. هل يمكننا فى ظل هذه الظروف الحديث عن "الغريزة القانونية" للفقراء والشعور بصلة مباشرة بين هذه المنتجات والفقر الاجتماعى؟ من أجل القيام بذلك يجب التعديل العميق لروح المقارنة التى تحدثنا عنها مسبقًا: هل يمكننا حقا الدفاع عن الوجود الدائم للهوية بين الوضع المُحتل من قِبل هذه المنتجات فى الطبيعة والوضع المُحتل من قِبل الطبقة الفقيرة فى المجتمع؟

هذه الصعوبة الداخلية فى الحجة الماركسية ملحوظة بشكل خاص عندما يشير المؤلف إلى الجدال بين بعض نواب برلمان النظام حول طريقة التعامل مع التقاط التوت والعنب البرى. ينتفض أحد نواب المدن ضد حكم القانون الذى يماثل هذا الالتقاط بالسرقة عن طريقة إيضاح أن هذا النشاط يسمح لأطفال العائلات الفقيرة بالحصول على بعض المكاسب الضئيلة لذويهم. يجاوب عليه نائب آخر قائلاً إنه سيتم تسويق هذه الفاكهة وشحنها إلى هولندا فى منطقته. يعلق ماركس قائلاً: " فى الواقع، لقد نجحنا، فى مكان ما، من

جعل الحقوق العرفية للفقراء احتكارًا من الأغنياء. لدينا هنا الدليل المطلق على إمكانية احتكار سلعة مشتركة ؛ ومن ثم يجب احتكارها. تنادى طبيعة الأشياء بالاحتكار بما أن مصلحة الملكية الخاصة قد اخترعتها[1]". إن ما يبدو من هذا المقطع هو بطبيعة الحال السوفسطائية التى تسمح "بعض النفوس التجارية" لنفسها باستنتاج "ما يجب" من "ما هو ممكن": يمكننا احتكار سلعة عامة من أجل مصلحة الأغنياء بما أننا قد قمنا بذلك مسبقًا فى مكان ما، ومن ثم يمكننا احتكارها. ولكن فى الخلفية نجد الطبيعانية القانونية التى ألهمت فى البداية إضفاء الشرعية على أعراف الفقر. تشكل الفاكهة التى تنمو بشكل عشوائى فى الغابات فى حد ذاتها أو بالطبيعة "سلعة مشتركة"، طبيعة لا يمكن التأثير عليها بالتحول المضاد للطبيعة الذى يحتكره الأغنياء. وبالتالى، لتأكيد أن "طبيعة الشىء" تتطلب الامتلاك الخاص وهيمنة الشخص مالك الأرض ، سيكون من الضرورى معارضة التأكيد المخالف الذى يقضى بأن هذه الطبيعة ذاتها تتطلب اعترافه ودفاعه عنها على أنها سلعة مشتركة. لهذا السبب يجب على "المشرع الحكيم" أن يهتم بتخليص الغريزة القانونية من طابعها السلبى عن طريق "توفير نطاق نشاط إيجابى لها"[2]. وبهذا نستعير الشرعية من سافينى وبيسلر **Beseler** وليس من فيشته. هل نريد، على العكس، أن نقيم هذه الشرعية على حقيقة أن الالتقاط، مثل جمع الغصون، هو نشاط للفقراء وليس لأصحاب الملكية الخاصة؟ فى هذه الحالة نسلط الضوء على النشاط نفسه مستقلا عن الطبيعة غير المتجانسة للمنتجات التى تمثل هدف هذا النشاط

(1) Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, *Marx : du " vol de bois " à la critique du droit, op. cit.*, p. 143.

(2) *Ibid.*

(الأشجار الميتة، الفواكه البرية أو منتجات العمل الزراعى). هنا تعود الشرعية لفيشته وليس لسافينى أو بيسلر.

عدم تجانس أعراف الفقراء غير القابلة للاختزال

أخيرًا ، إذا نجح ماركس فى إظهار فى أعراف الفقراء بُعدًا من الصراع تتعارض بموجبه مع أعراف المتميزين مثل امتيازات المالك الخاص التى يقرها التشريع الحديث ، فإنه يخفق فى إثبات تلك المعارضة على أساس قانونى صلب. سنحرص إذا على ألا نستنتج سريعًا أن ماركس يعد العرف على أنه "بناء اجتماعى متناقض[1]". تفشل مقالات عام ١٨٤٢ من الفصل الواضح بين "الطبيعانية" و"التطبيقانية" **Practicism**. ولكن يجب علينا معرفة إلى أى مدى يمكننا التفكير فى الأعراف من وجهة نظر صراعاتها من جانب ومن طابعها المبنى من جانب آخر. ماذا يبقى من عدم قابلية الأعراف للتخلى عن القوانين كأفعال من المشرع إذا اعتبرنا الأولى على أنها "بناء"؟ وهل يمكننا اعتبار شىء ما على أنه "عرف مبنى" دون إخلاء مفهوم العرف من معناه؟ بعد كل شىء، من الصعب تجاهل أننا لا نقرر تبنى العرف مثلما نقرر سن القانون. ربما يجب تفكيك فكرة "البناء" من فكرة القرار أو الإرادة، ولكن يجب تحديد نمط أو أنماط هذا البناء. إذا كان البناء قانونيا، فلن يؤدى إلا إلى ردع الصعوبة دون التقدم خطوة فى حلها. إذًا، ما المدخل التطبيقى الذى يمكننا من الاعتراف بمطالبة ماركس بقانون عرفى عالمى للفقراء؟ لأنه ليس فقط المعارضة القانونية

---

(1) *Ibid.*, p. 231.

بين أعراف المتميزين وأعراف الفقراء ولكن أيضًا التوحيد القانونى لمختلف أعراف الفقراء الذى يبدو أنه مشكلة. لا نرى كيف يمكننا تخطى عدم التجانس الجذرى لجميع تلك الأعراف ولا نعرف أيضًا أن العالمية يمكن اختزالها فى القاسم المشترك الأدنى.

بالنسبة للفقهاء، يغطى مفهوم "كوميونات" شيئين يصعب التمييز بينهما: من جانب، حق بعض سكانها فى امتلاك بعض الأراضى، من جانب آخر، الاستخدامات الجماعية التى تمارس على الملكيات الخاصة والتى تعطى للسكان الحق فى المنتجات، حيث أهم الحقوق هو المراعى المشتركة أو "حق جميع السكان، حتى غير المالكين، فى بعث حيواناتهم إلى الأراضى الخاصة بالآخرين بمجرد إزالة المحصول". لا يكمن الأمر فى عدم القدرة على التمييز بين هذين الحقين ولكن رفض الفصل التطبيقى بينهم طالما أن الأمر يتعلق بمواجهة الهجوم ضد الكوميونات. كما تشير إليه نادين فيفييه **Nadine Vivier**: "يعرف السكان جيدًا التفرقة بينهم، ولكنهم يميلون إلى عدم فصلهم ما أن يشعروا أنهم معرضون للهجوم[1]". وتنطبق هذه الملحوظة على وجهى مفهوم الكوميونات فى فرنسا كما فى ألمانيا. تختلف المصطلحات بلا شك فى هذه البلد الأخير ولكن كما فى فرنسا، فإن التعريفات التى يعطيها الفقهاء لا تعود حصريا على ملكية الأرض فى الكوميونة المحلية ولا حصريا على تمتع السكان الجماعى بأرض لا يمتلكونها. هذا اللاتحديد النسبى يفرض على

(1) Nadine VIVIER, " Le rôle économique et social des biens communaux en France ", *in* Gérard BEAUR, Christophe DUHAMELLE, Reiner PRASS, Jurgen SCHLUMBOLM (dir.), *Les Sociétés rurales en Allemagne et en France*, actes du colloque international du Gottingen (23 au 23 novembre 2000), Bibliothèque d'histoire rurale, AHSR, Caen, 2000, p. 195.

الفقهاء الأخذ فى الاعتبار هذين الوجهين فى وقت واحد. ظهرت فى ألمانيا متأخرًا خلال القرون الوسطى، تدين الكوميونات بوجودها إلى مطالبة مجتمع السلطة التنظيمية لاستغلال الأراضى المحيطة من قِبل أعضائها: ونتيجة لذلك، فإنه يحتوى مفهوم "الكوميونات" على الحق فى المشاركة فى هذا الاستغلال؛ لأنها تتعلق بالأرض المملوكة ملكية خاصة والأرض المملوكة للمجتمع[1].

إن هذه الازدواجية المتأصلة فى المفهوم القانونى هى ما يفسر التمييز بين الممارسات الجماعية فيما يتعلق بالكوميونات وفقًا للمناطق داخل نفس البلد. وبهذا استطعنا إثبات، فى الحالة الوحيدة فى فرنسا، التنوع الإقليمى الكبير الذى استمر لما بعد توحيد التشريعات فى البلد كلها. وتعود هذه الاختلافات فى حد ذاتها إلى السلوك المختلف فى مواجهة الكوميونات: فى وسط حوض باريس وحوض الآكيتين، لاتشغل الكوميونات إلا مساحات ضئيلة ولا تمثل ملاذًا للحياة الجماعية ؛ فى مناطق الغرب والهضبة الوسطى كانت تعد مجرد ملاحق للملكية الخاصة ؛ فى الجنوب والجنوب الشرقى، كانت جبال جورا والألب على العكس أرضًا للكوميونات التى كانت تملى قواعد إدارتها فى مصلحة الجميع[2]. وهكذا، ما أن تم اعتبار الكوميونات على أنها ملحق للملكية الخاصة، ساد قانون الأرض ؛ ولكن ما إن أصبح فى مقدور جميع الساكنين الوصول إليها، أصبح حق الفرد هو السائد[3]. كيف فى ظل هذه الظروف يمكن توحيد الممارسات من خلال القواعد المشتركة، خاصةً أننا نمنع أى لجوء

(1) Reiner PRASS, " Les communaux et leur usage dans l'économie domestique paysanne ", *in ibid.*, p. 179.

(2) Nadine VIVIER, *Propriété collective et identité communale, op. cit.*, p. 299.

(3) Nadine VIVIER, " Le role économique et social des biens communaux en France ", *loc. cit.*, p. 205.

للذراع التشريعى من أجل تطوير قانون عرفى عالمى؟ بل الأكثر، من سيتم تكليفه بهذه المهمة الكبيرة "لاختراع اللغة القانونية الجديدة" التى من خلالها يستطيع القانون الوصول إلى صيغته الخاصة؟ إذا تم استبعاد المتخصصين من القيام بهذا الأمر إلا من سلب الفقراء من القانون الخاص بهم، فهل كان من الواقعى انتظار الفقراء "للقيام بأنفسهم وبشكل مباشر بتفسير حقوقهم[1]؟"

فى ظل هذه الظروف، يبدو أن أمل رؤية قانون عرفى للفقراء يظل مجرد أمنية. فى التحليل الأخير يبدو أن مفهوم "الفقر" فى حد ذاته هو ما يحبط مسبقًا هذا المشروع بسبب عدم التحديد: كان الفقير مستبعدًا بالتأكيد من الحق فى الملكية، ولكن كان من المرجح أن يأخذ هذا الإقصاء فى حد ذاته أشكالاً مختلفة. نافس شكل البروليتاريا شكل الفقير إلى الحد الذى قام أحيانًا فيه بالاندماج معه حتى أصبح الطابع السلبى للاملكية فى حد ذاته تمييزيًا. منذ عام ١٨٤٣، أصبح مصطلح "الطبقة العالمية" لا يشير إلى مجموع الفقراء ولكن إلى من لا يملكون شيئًا المضطرين إلى بيع قوة العمل الخاصة بهم، وتكونوا فى المصانع تبعًا لمدرسة قاسية للنضال الجماعى فى ظل سلطة التقدم التكنولوجى والصناعى المتزايد. وفقًا لوجهة النظر التاريخية هذه، يحمل "الفقر المطلق" للاملكية المطالبة بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وليس إطلاقًا استمرار الحق فى الاستخدام الجماعى الذى لن يشكك فى الملكية الخاصة. بأثر رجعى، انتهت مقاومة الفقراء ضد الاستيلاء على الكوميونات بالظهور كمحاولة يائسة إن لم يكن للرجوع بعجلة التاريخ إلى الخلف فعلى الأقل إعاقة تقدمها.

---

(1) Mikhail XIFARAS, " Marx, justice et jurisprudence ", *loc. cit.*, p. 47.

هذا هو ما يفسر أن فكر ماركس عام ١٨٤٢ ظل دون ازدهار حقيقى فى تقليد المادية التاريخية. ومع ذلك، يمكن للإشارة إلى مفهوم فيشته عن الحق فى النشاط أن يبدو فلسفيا واعدًا فى عيون العديد من نظار الاشتراكية. فى الفصل الثالث من أطروحته أصل الاشتراكية الألمانية، الفصل المسمى "الجماعية عند فيشته"، يشير جون جوريس **Jean Jaurès** إلى قوة هذا المفهوم الذى يمحو أى ملكية مباشرة على الأشياء لصالح الحق الوحيد فى تطبيق النشاط على شىء ما ويعطى هذه النتيجة الحتمية: بما أنه من المستحيل احتفاظ كل مواطن بجزء من الأرض أو من الصناعة، يعود الأمر إلى الدولة فى ضمان أن لكل حقه فى النشاط، أى الحق فى العمل. بهذه الطريقة يتحدد الحق فى الملكية بالحق فى العمل: "وكما أن الملكية هى النشاط الحر المطبق على الأشياء، سيكون لكل رجل عمل مضمون وثابت، سيكون مالكا أى ؛ الحق فى العمل هو الملكية الحقيقية[1]!"

إن ترقية الدولة إلى ضامن الحق فى العمل لا يمنع كاتب التاريخ الاشتراكى للثروة الفرنسية من إحضار حكم شديد ضد حقوق الاستخدام القديمة باسم التقدم التاريخى. فى الجزء الأول من هذا العمل يبدو أن جوريس متفهم للغاية ما يتعلق بالملاك الفلاحين المحاصرين بين "السيادة الإقطاعية" و"نوع من الشيوعية الابتدائية"، بين قوة النبلاء من جانب، و"شيوعية القرية الضعيفة والفقيرة" من الآخر. بالتأكيد إنه يرى جيدًا أن المرسوم النهائى لعام ١٧٦٦،

(1) Jean JAURES, *Les Origines du socialisme allemand,* Librairie Ombres blanches, 2010, Toulouse, p. 57.

الذى منح للملاك الحق فى تطويق أراضيهم، كان يؤثر مباشرةً على الحق فى التقاط الحبوب للفقراء الذين أصبحوا بموجب هذا المنع محكومًا عليهم بالعمل عمالة رخيصة أثناء الحصاد[1]. ولكن لاستنكار "الاستيلاء والاحتلال الدائمين" لأراضى الفلاحين الملاك الذين أجبروا على التخلى من أجل "سكان البلدية عن السنابل المتروكة أرضًا أو القش[2]". إنه يعارض بشدة الخلط بين "الشيوعية الحديثة الرائعة التى تفهم اليوم من خلال البروليتاريا الاشتراكية" و"الشيوعية البائسة والبدائية" للحق فى التقاط الحبوب. إنه يدين شيوعية الفقراء هذه لأنها ما يعون تقدم البشرية: "ستضع الشيوعية الحديثة فى خدمة الفلاحين المتجمعين والمحررين جميع قوى العلم: وأنا أدرك على العكس من تلك العادات القديمة، مثل التقاط الحبوب، والتى ناضلت فى نهاية القرن الثامن عشر ضد الشدة المتزايدة والحصرية المتزايدة للملكية الفردية ، وكثيرًا ما كانت تتعارض مع التقدم. حظر استخدام المنجل، بحجة أن المنجل يترك القش فى مستوى أعلى للجامع، يمنع تمدد المراعى الطبيعية أو الاصطناعية ويعوق تربية الماشية بحجة أن الجامعين يحق لهم الحصول على مساحة محددة ماهو إلا امتداد للروتين والبؤس: وباختصار، فإن الرغبة الفردية للأباطرة والمزارعين والبورجوازيين والعمال الأثرياء تخدم الإنسانية فى المستقبل أفضل من الشيوعية الروتينية شبه المستجدة والنعاس التى يريد الفقراء الحفاظ عليها[3]". يصبح الحكم أقل صرامة عندما يتعلق الأمر بالحق المشترك فى المراعى، طالما أن الصراع لم يعد يعارض "فقراء القرية" مع "العمال الأثرياء من الدرجة

---

(1) Jean JAURES, *Histoire socialiste de la Révolution française*, t. I, *La Constituante*, première partie, Editions Sociales, Paris, 1983, p. 283-284.

(2) *Ibid.*, p. 282. La note 17.

(3) *Ibid.*, p. 286.

الثالثة Third Estate"، ولكن كان الصراع بين الفلاحين "والأنانية المتزايدة للنبلاء و الرهبان"، أى "العاطلين": "يبدو أن المروج والغابات على الأراضى التى مزقتها الملكية الخاصة هى الملجأ الأعلى للشيوعية البدائية"[1]. ولكن للتأكيد فيما بعد على ضعف الدرجة الثالثة، حتى عندما شاركت فى استعادة الكوميونات للسكان الذين تم طردهم من قِبل الأمراء الجشعين: "المفهوم الفردى والبرجوازى والخاص بالمزارعين عن الملكية سمح للدرجة الثالثة الحفاظ على وإعادة إنشاء الشيوعية القديمة والبدائية ضد احتكار النبلاء: بالكاد سمح لها أن تدرس وتنظم الاستغلال العلمى والمكثف لمجال مشترك شاسع"[2]. إنها عملية ثابتة: يتم الحكم على الماضى دائمًا من خلال مساهمته فى التحضير للمستقبل، سواء كان رأسماليا أو ما بعد الرأسمالى.

لا يبدو شيئًا أكثر بلاغة فى هذا الصدد من التقييم الذى أجراه جوريس حول مشروع التقسيم النهائى للملكية الجماعية الذى وضعته لجنة الزراعة وقدمته للتصويت على القانون فى ١٠ يونيو ١٧٩٣. فى الجزء السادس المطلق الذى يطلق عليه الحكومة الثورية فى كتابه التاريخ، يقوم هذا الأخير بتقديم هذا الاعتراض: فى بعض الأحيان، هؤلاء الاشتراكيون الذين يعتقدون أن إعادة تأهيل النظام القديم هو وسيلة لانتقاد المجتمع البرجوازى، زعموا أنه من خلال تقسيم الملكية المشتركة، ومن خلال تجزئة الكوميونات إلى ممتلكات فردية، قامت الثورة بتجريد الفقراء"[3]. وفى مواجهة هذا الموقف، يجادل جوريس بأن نظام الكوميونات كانت "تهيمن عليه الأقلية" إلى الحد الذى

---

(1) *Ibid.*, p. 295

(2) *Ibid.*, p. 302.

(3) *Ibid.*, t. VI, *Le Gouvernement révolutionnaire,* p. 142.

كان فيه الأغنياء، "وحدهم أو شبه وحدهم"، المستفيدين من ذلك، مضيفًا أنه، "في كل مكان تقريبًا، كانت رغبة الفقراء، والبروليتاريا، كانت تسعى للمشاركة بكل وضوح[١]". وبالإشارة إلى موقف سوويه **Souhait**، النائب الوحيد في الاتفاقية الذي عارض الخطة النهائية للجنة، أشار إلى أنه يقتصر على أن يكون التقسيم مؤقتًا وغير نهائي، لغرض وحيد وهو الحفاظ على الفقراء من "السقوط الكامل في البؤس واليأس وروح الثورة". إنه يرى هنا الدليل على عدم وجود "من يقترح استخدامًا شيوعيا حقا للممتلكات المشتركة"[٢]. كما أنه ينتهي إلى الحكم بالإيجاب على خطة اللجنة الزراعية: على الأقل هذه الخطة لا تبحث عن "إخفاء نوع من المؤسسات الخيرية مستمرة على مدار العصور في هيئة شيوعية" ويريد "مضاعفة الملكيات الفردية" ؛ وهذا ما يظهر فيما هو أعلى من موقف سوويه، "حتى من وجهة النظر الاشتراكية"[٣]. ثم يتحدث عن "الشيوعية الزراعية" في المستقبل قائلاً: "لن تكون امتدادًا لنطاق غامض تتنازع فيه الأنانية الروتينية للمالكين الفرديين ولن يتم منحها كزكاة للفقراء في إطار الحق الكامل في الملكية. وكان من الأفضل، حتى بالنسبة للشيوعية المستقبلية العظيمة، أن نضيف إلى القوة الفورية والاستقلال والزخم الثوري بعضًا من الديمقراطية الريفية والبروليتاريا الزراعية، بدلاً من الاحتفاظ بشيوعية أدنى متدهورة كمحاكاة ساخرة عقيمة، أو كمشروع ساخر[٤]".

---

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 145.
(4) *Ibid.*

كما رأينا ، كان هناك منظور آخر تبناه ماركس فى عام ١٨٤٢. لم يكن الأمر بعد ذلك هو الحكم على الممارسات العرفية من خلال وضعهم فى إطار الضرورة التاريخية ، أو فك رموز الحق فى النشاط الذى تكفله الدولة ، ولكن البحث عن أساس قانونى مستقل عن قانون الدولة المعمول به. ومع ذلك، ما إن انغمست الطبقة العاملة فى مهمة تحررية، أصبح السؤال الذى يجب أن يطرح هو أن يتم تشكيل قانون بروليتارى صحيح، فى ظروف الصراع الذى تقوده داخل المجتمع البرجوازى.

الفصل التاسع

مشاع العمال: بين العرف والمؤسسة

مثلت مسألة "الحق البروليتارى" الخاص موضوعًا لعملية قمع هائل. لقد كانت هذه المسألة لفترة طويلة فى بؤرة انعكاسات عدد كبير من علماء الاجتماع الذين تساءلوا كثيرًا حول استدامة العرف العمالى القديم جدا بقدر ما تساءلوا عن الاختراعات المؤسسية الأصلية. لا يتسم هذا القمع بالغموض. رأينا فى الفصل الأول من هذا الكتاب كيف قام شكل الحزب، بميوله تجاه حكم الأقلية، بحمله فى الحركة العمالية. كان من المفترض تبرير هذه الهيمنة بالعجز السياسى للعمال الناتج عن شعورهم بالاغتراب وبالتجريد من الملكية فى المجتمع الرأسمالى. من وجهة النظر هذه، بما أن العمال أنفسهم لايستطيعون أن يطوروا حياةً وعملاً وثقافةً مستقلة وخاصة بهم، أو مؤسسات تقوم، من خلال إعطاء شكل آخر لنشاطهم وعلاقاتهم، بالسماح لهم برسم مجتمع آخر فى قلب القديم، يصبح الحزب هو الوحيد المسئول عن المصالح التاريخية للبرولتياريا، بل الأكثر، يصبح هو الجوهر وصاحب القيمة الأكبر. إن هذا الطريق الذى يسمح بالفاشية السياسية كانت له العديد من التوابع الناتجة عن إنشاء الماركسية كنظرية الحزب. على عكس العديد من تصريحات ماركس

فى السنوات ١٨٤٠ الذى كان يعتقد أن دور النقد هو التساؤل لماذا وجد النضال؟ وقد ادعت هذه العقيدة موضوع التساؤل إرشاد النضالات، وإملاءها إيقاعاتها وتحديد غايتها ووسائلها، وكل هذا باسم علم التاريخ الذى احتكره الحزب. فى فرنسا، كان الجيزديزم **Guesdisme** "أى الفكر التابع لجول جيزد **Jules Guesde**" هو الشكل الأول الذى تنبأ ببلشفة الحزب الشيوعى. وهو ما لم يمنع ماركسية الحزب، ذات الشكل الأورثوذوكسى، من أن تنحنى لجميع أنواع المنعطفات والتطوارت وأن تبرر الممارسات والمطالبات البعيدة جدا عن الاتجاهات الماركسية واللينينية.

تكونت هذه الماركسية المهيمنة تكونت ضد تقليد آخر لايزال حتى اليوم يكشف عن اهتمامه الكبير بفكر المشاع. بدلاً من تشكيل الحزب الثورى الذى سيقود إلى الاستيلاء النهائى على السلطة، كان يجب على تحرر العمال البدء باختراع أشكال جديدة للعمل وللإنتاج، وقواعد جديدة للحياة الاجتماعية وقانون خاص بعالم العمال، جميع الاختراعات التى تضمن استقلالهم. من برودون إلى موس **Mauss** أو إلى جورفيتش **Gurvitch** ومرورًا بجون جوريس **Jean Jaurès** وماكسيم لوروا **Maxime Leroy**، هذه الفكرة عن ضرورة خلق الاستقلالية العمالية بواسطة مؤسسات حديثة ومتخصصة تقدمنا إلى تقليد آخر عن التحرر نستطيع التعرف عليه من مصادره فى الاشتراكية التعاونية[1].

بعيدًا عن الأحزاب، ما الحركة العمالية ما لم تكن الصبغة المؤسسية للعلاقات والممارسات الجديدة الخاصة بالعالم البروليتارى؟ ورثت

---

(1) *Cf.* Philippe CHANIAL, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République,* Le Bord de l'eau, Bordeaux, 2009.

الاشتراكية، وخاصةً فى أوروبا الغربية، من تقليد عن التعايش الاجتماعى والتعاون العمالى والحضرى للنظام القديم، ذلك التقليد الخاص بالمؤسسات، والزمالات، والنقابات، والاتحادات، والجماعات التى أسست التضامنات من المهن المنظمة، كل له مرجعيته الدينية الخاصة وطقوس العربدة بشكل أو بآخر[1]. لم تكن الرغبة فى تدميرهم، كما شهدت فرنسا مرسوم تورجو **Turgot** عام ١٧٧٦ وقانون **Le Chapelier** عام ١٧٩١، وفى إنجلترا قانون منع التجمعات غير القانونية للعمال **Combination Acts** فى عام ١٧٩٩ و١٨٠٠، كافية لمسحهم من التاريخ الاجتماعى. استطاعت الأخويات والمجتمعات التعاونية والنقابات النجاة عن طريق الاختباء. ومع ذلك، استطاع **Le Chapelier** تثبيت فلسفة النظام الجديد: "لا توجد شراكات فى الدولة، لا توجد غير المصالح الخاصة لكل إنسان والصالح العام. غير مسموح لأى شخص إلهام المواطنين بمصلحة وسيطة أو إبعادهم عن الأشياء العامة بروح الشراكة[2]". إن الشراكات العمالية، فى الإطار الخاص بالتصنيع، قد عادت للظهور فى وضح النهار مع شركات الإنقاذ المتبادل، وعقيدة الاتحاد العمالى متعددة الأشكال – لوروكس، بوشيز، فورييه **Leroux, Buchez, Fourier** – والبرنامج الطموح للحركة التعاونية المأخوذ من فلسفة روبرت أوين **owenism**، وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، بعد المرحلة القمعية الكبيرة، مع بورصات العمل

---

(1) *Cf.* Emile COORNAERT, *Les Compagnonnages en France du Moyen Age à nos jours.* Les Editions Ouvrières, Paris, 1966. Sur la transmission de l'héritage entre confréries et sociétés de secours mutuel, André GUESLIN, *L'Invention de l'économie sociale,* Economica, Paris, 1998, p. 146 et *sq.*

(2) Discours à la séance du 14 Juin 1791, cité par Henri HATZFELD, *Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940,* Presses universitaires de Nancy, Nancy, 2004, p. 192.

والممارسة النقابية[1]. لم يتم تعريف العامل المشترك من قِبل حزب لم يفعل إلا استعادة القوة فيما بعد، لقد وجد فى البداية شكله الأمثل فى الاتحاد وفلسفته العملية فى ممارسة التضامن. نريد هنا أن نتمسك بإظهار كيف تم التفكير فى تأسيسه ودوره فى التغيير الاجتماعى، وبالتحديد، كيف تكونت الفكرة التى تجعل من التضامن والتعاون المبدأ والتأثير لنظام معين خاص بمؤسسات العمال المستقلين.

الأعراف والإنشاءات المؤسسية

فيما يخص المؤسسات العمالية يتم طرح هذا السؤال لمعرفة هل هى اختراع حقيقى أو عرف ممتد. تقوم الملاحظة التاريخية بإعادتها للإرث ولكن بشرط عدم نسيان أنه قد أعيد خلقها فى سياق جديد. تمتد الأشكال الجديدة للتنظيم، مثل مكاتب منح العمل **Bourse du Travail** فى أواخر القرن التاسع عشر على فترة طويلة من التاريخ. إن كلمة "منحة" تأتى من الزملاء الذين أنشأؤا المنح المشتركة" **bourse commune** للإنقاذ، والتعاون، والاحتفالات وطقوس مجتمع المهن. إن أصل التكافلات، والتعاونيات والنقابات يرتكز دائمًا على قاعدة من اللوائح، والطقوس والتحكمات التى تشكل قانونًا عرفيًا يكون فى بعض الأحيان قديمًا جدا. قام إدوارد دوليان **Edouard Dolléans**،

(1) *Cf.* Henri DESROCHE, *Le Projet coopératif. Son utopie et ses pratiques, son appareil et ses réseaux,* Les Editions Ouvrières, Paris, 1976 et Henri DESROCHE, " Sociétaires et compagnons. Des associations ouvrières aux coopératives de production (1831-1900) ", *Archives de sciences sociales de la coopération et du développement,* n55, 1981, p. 51-73.

بتلخيص أطروحة جون فيال **Jean vial** عن عرف صانعى القبعات **La Coutume Chapelière**، قائلاً: "ينص العرف بشكل أساسى على ممارسات التضامن التى شرعتها النقابات للمجتمعات المفتوحة، التى بدورها سمحت بتلك الممارسات للنقابات[1]". يتأقلم هذا البقاء فى العالم الصناعى للكلمات وكذلك القواعد الخاصة بالمهن التقليدية مع الظروف الجديدة. إن ما يوجد فى موضع الاهتمام فى إعادة إحياء هذا التقليد فيما وراء الرقابة الليبرالية، هو دستور حق العمال فى العالم الصناعى الجديد. إن المؤسسات الاجتماعية الجديدة ليست ثمرة الخيال العفوى للأشخاص ولكنها نتيجة لتجاربهم الخاصة التى تؤثر وتُغير من الإرث الجماعى.دون شك، وكما بيّنه بياتريس وسيدنى ويب **Beatrice et Sidney Webb** هناك شىء جديد فى النقابات التجارية يمنعنا من رؤيتها كامتداد للنقابات المهنية: لم يعد يتم تنظيم رؤساء العمل أو الذين يطمحون فى الحصول على هذا المنصب عن طريق المهن،بل أصبح الموظفون هم من يقيمون علاقات تضامنية لعرقلة التنافس الذى يحاول المديرون الحفاظ عليه بينهم والتنازع على الراتب الأفضل وأفضل ظروف للعمل[2]. بشكل محدد أكثر الانفصال بين قوى العمل ووسائل الإنتاج يفسح المجال أمام الأشكال الجديدة للاتحاد التى لم تعد مبنية على التضامن المهنى بين رؤساء العمل والزملاء للاتفاق على السعر الصحيح للمنتجات ولكن أصبحت مبنية على تعارض المصالح بين صاحب العمل والموظفين بعد انفصال المهن.

---

(1) *Cf.* Edouard DOLLEANS, "Introduction", *in* Jean VIAL, *La Coutume chapelière. Histoire du mouvement ouvrier dans la chapellerie,* Editions Domat-Montchrestien, Paris, 1941, p. III.

(2) *Cf.* Beatrice et Sidney WEBB, *Histoire du trade-unionisme. Les origines,* Les Nuits rouges, Paris, 2011, p. 24.

فى حين أن نقل الأعراف وخلق الأشكال المؤسسية لا يتعارضان ببساطة فإنهم يختلطون لفترة طويلة فى التجربة التاريخية للنزاع. تنتظم طبقة عمال المصانع بحيث تنتج قانونًا خاصا بها بالاعتماد على مكاسب رمزية وقانونية سابقة. ولهذا، تقوم النضالات العمالية الأولى بالمناداة بقواعد التعاونيات القديمة، أو بالرسوم العرفية القديمة التى تسعى الطبقة الجديدة من أرباب العمل الصناعى إلى إلغائها فى إطار التبادل الحر والعقود الحرة لتوظيف القوى العاملة. لكن تبقى فكرة تجاوز الإطار التشاركى للمهنة للوصول إلى النقابية الشاملة الجديدة، نحو "اتحاد واحد كبير **one big union**" الذى يهدف إلى وضع جميع المهن فى مؤسسة نقابية كبيرة واحدة[١]. هذا مانادى به ويليام تومسون منذ عام ١٨٢٧ فى كتيبه **Labour Rewarded** : "يتألف العلاج الوحيد ضد السباق المأساوى للأجور الذى يقوده أصحاب العمل المختلفون، من نقابة قومية تجمع جميع عمال البلد[٢]". هذا الاقتراح يأتى ممن فهم، ومعه أوين، كيفية التصدى لنظام المنافسة من خلال ابتكار قواعد وعلاقات وممارسات أخرى مبنية على التعاون. ما اكتشفته الحركة العمالية التى تبلورت فى عام ١٨٢٠، هو أن الإنتاجية الصناعية، وكذلك ثروات المجتمع، تكمن فيما أطلق عليه برودون فى وقت لاحق "القوى الجماعية". لقد رأينا فى مسبقًا العناصر الرئيسية لهذه النظرية. ولكن كيف نجعل من هذا النفوذ التعاونى مبدأ لإعادة التنظيم الاجتماعى؟ هذه هى المشكلة، سواء كانت مطروحة بوضوح أم لا، عن الاشتراكية وعقيدة التنظيمات بتنوعاتها المختلفة. سيقوم برودون، أحد الاشتراكيين الأكثر اهتمامًا بحق العمال، بطرح هذه المشكلة بجوانبها كلها.

(1) Beatrice et Sidney WEBB, *Histoire du trade-unionisme*, *op. cit.*, p. 122.
(2) *Ibid.*, p. 123.

في الواقع، إن برودون لم "يكتشف" فقط أن القوى الجماعية هي أصل ثروات المجتمعات[1]. بل هو أيضًا من فكر بشكل أكثر منهجيةً من ماركس فيما يخص المؤسسة البديلة للملكية الخاصة أو ملكية الدولة. بمعنى آخر، إنه من أوائل نظار مؤسسة المشاع. لقد قللنا من تقديرنا لتأثير برودون على فكر ماركس، على سبيل المثال، فيما يخص تأثيره على الاشتراكية والنقابية. بل لقد نسينا أيضًا أنه إذا كان ماركس قد دافع دائمًا ضد البرودونية عن أفق ثورة جموع المجتمع، ولكنه لم يحقر من الابتكارات البروليتارية وخاصة المؤسسات التعاونية. في العنوان الافتتاحي للأممية الأولى **la Première Internationale**، يعارض ماركس "الاقتصاد السياسي لرأس المال" ضد التعاون، الذي يعد "الاقتصاد السياسي للعمل[2]". إنه بعد وفاة ماركس أن استطاعت هيمنة الماركسية على الحركة العمالية أن يكون لها الأثر الكبير في مسح برودون من التاريخ الاشتراكي، إلى درجة عدم الاعتراف بدور أفكاره في الكوميونة أو في النقابية الثورية حتى عام ١٩١٤ على الأقل. هذا أحد الأسباب الذي يدفعنا لقراءة أو إعادة قراءة أفكار برودون.

بالتفكير في المجتمع المستقبلي من زاوية قانونية ومؤسسية[3]، يكتب هذا الأخير: "إن المدنية هي نتاج القانون[4]". في كتابه القدرة السياسية للطبقات

(1) *Cf.* chapitre 5.

(2) *Cf.* Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Propriétés et expropriations. Des coopératives à l'autogestion généralisée*, textes présentés par Pierre Cours-Salies et Pierre Zarka, Syllepse, Paris, 2013.

(3) *Cf.*, Sur la question du droit, Célestin BOUGLE, *La Sociologie de Proudhon*, Armand Colin, Paris, 1911.

(4) Pierre-Joseph PROUDHON, *Correspondance*, Lettre à Clerc, 16 mars 1863, Slatkine, Genève, vol. VII, p. 370, cité par Georges GURVITCH, *L'Idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XIXe siècle*, Scientia Verlag, Aalen, 1972 (1932), p. 353.

العمالية، يؤكد أن دونية العمال تكمن فى جهلهم لهذا الشأن الاجتماعى الذى هو الإبداع القانونى لأشكال مؤسسية جديدة. فى حين أن العمال سيجدون طريقهم للتحرر من خلال تطور الحق الاقتصادى والاجتماعى الخاص بهم. مثلما يشير إليه جورج جورفيتش **Georges Gurvitch**، الذى يحلل بشكل الفكر البرودونى، فإنه إذا كانت الحياة الاجتماعية قبل كل شيء نسيجًا من العلاقات الأكثر تنوعًا، فالقانون، "الشىء الأساسى للمجتمع"، هو أساس أى عملية للبناء المجتمعى[1].

بالنسبة لبرودون، العلاقات الإنسانية فى حد ذاتها، "أى ما يحدث بين الأفراد"، تنبع من القانون. يتعين إذًا بناء "نظام قانونى للحياة المشتركة"، خارج إطار الدولة، يقوم بتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع، قانون لن يُفرَض فجأةً ولكن سيتطور تدريجيا من نفس قاعدة المجتمع: "بعيدًا عن الجهاز الحكومى وفى ظل المؤسسات السياسية وبعيدًا عن أعين رجال الدولة القساوسة، ينتج المجتمع ببطء وفى هدوء، تنظيمه الخاص ؛ يصنع لنفسه نظامًا جديدًا يعبر عن حيويته واستقلاليته ورفضه للسياسة القديمة ورفضه للأديان القديمة[2]". إذا كان من الممكن إنشاء عالم جديد، فلن يُخلق إلا من خلال مؤسسات مستقرة على قاعدة من القانون الاجتماعى، أى قانون يخلقه المجتمع ومن أجل المجتمع، وهو ما يختلف عن التقليد القانونى ذي الأصل الرومانى الذى جعل من المشرع مصدر القانون. يجب أن تصبح هذه الفكرة هى الصالح للعمال.

(1) Cité par George GURVITCH, " Proudhon aujourd'hui ", in *Ecrits allemands II,* L'Harmattan, Paris, 2006, p. 51.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Œuvres complètes,* vol. II, Slatkine, Genève, 1982, p. 300.

يذكر جورفيتش بشدة وجود برودون قانونى، حيث تنص فكرته الكبيرة على "تصالح الاشتراكية مع فكرة القانون[1]". لتلخيص فكرة مشروع برودون الطموح، سنقول: إن سيادة القانون الاجتماعى يجب أن تتغلب على سيادة الدولة. لابد أن تخضع الدولة للقانون النابع من المجتمع، يجب على الدستور السياسى أن يخضع "للدستور الاجتماعى" أو على الأقل أن يتوازن معه بواسطة المنظمات القانونية الخاصة بالمجتمع. فى الجزء الأخير من الكتاب، التكوين الفيدرالى الذى يتخيله يخضع لفكرة أن الدولة أبدًا لم تكن ولن تكون شيئًا آخر إلا منسقًا للوحدات المحلية أو الوظيفية[2]. هذا القانون الذى يشير إلى وجود المجتمع كمجموعة من العلاقات يجب أن نعتبره فوق القانون العام للدولة والقانون الخاص بالملكية؛ لأنه سابق لهم ولديه مصادر غير قابلة للتشكيك عن وجود المجتمع الاجتماعى الذى سبق أى تكوين سياسى. الشكل القانونى للديمقراطية العمالية الجديدة، يتأسس على قانون اجتماعى عرفى أساسى ينظم المجتمع انطلاقًا من مجموعات أولية وهى الأسرة أو المدينة أو المشغل.

على القانون إذًا أن يعطى المجتمع الحيازة التامة للقوه الجماعية. هذا هو الهدف الحقيقى الذى يجب على الحركة الاجتماعية اتباعه، وهذا مالم يفهمه أغلب الشيوعيين والاشتراكيين. بالنسبة لبرودون يجب إيقاف هذا "التشكيك القانونى" عند الاشتراكيين والشيوعيين، ليس لدوافع نظرية خالصة ولكن لأسباب عملية. يؤدى نفى إلغاء القانون إلى الاستبداد الشيوعى. لكن برودون

(1) Georges GURVITCH, *L'Idée du droit social, op. cit.*, p. 339.

(2) La théorie des services publics de Duguit : Léon DUGUIT, *Manuel de droit constitutionnel. Théorie générale de l'Etat, organisation politique*, A. Fontemoing, Paris, 1907. *Cf. infra.* Partie III, " Proposition politique 7 ", p. 517.

يحارب في جبهتين في وقت واحد، لأنه أيضًا يتهم الفردانية الليبرالية التي شوهت القانون[1]. يجب أن نتعامل مع المجتمع على أنه نظام معقد من العلاقات وأن نجد شكلاً تنظيميًّا يناسب طبيعة هذا النظام، ضد "العالمية **Universalism**"، سواء كانت التقليدية أو الشيوعية التي تعتبر أن المجتمع ليس سوى إنسان خارق يمتص جميع الشخصيات الفريدة، وضد الفردانية التي لا ترى في الإنسان سوى كائن مجرد منعزل عن جميع العلاقات الاجتماعية: "إن الإنسانية، مثل الإنسان المخمور، تتردد وتترنح بين هاويتين، من ناحية الملكية ومن الناحية الأخرى المجتمع: السؤال هو معرفة كيف ستتخطى هذا التحدي حيث الرأس مصابة بالدوار والأقدام تزل[2]". كيف نهرب من هذا التوازن المأساوي بين الملكية الخاصة والملكية الشائعة، بين "الفرضية الفردية" و"الفرضية الشيوعية"؟ يجب تنظيم القوى الجماعية بالقانون دون سحق المبادرة الفردية. إن المهمة الكبيرة للاشتراكية البرودونية، التي يطلق عليها أيضًا "التبادلية" أو "الفيدرالية"، أو حتى "الفوضوية الإيجابية"، هي التعريف بها وتنظيمها كحقيقة اجتماعية خاصة. يقوم برودون أحيانًا بالحديث عن التنظيم العفوي للمجتمع المدني[3]. إن ما يصيب في هذا الحكم، كما سنرى لاحقًا، ويتطلب بعض التغييرات البسيطة هو أن برودون يضع العبء كله على قدرة المجتمع على إيجاد قانون منتج للتوازن والتوافق بواسطة العقود المؤسسة بشكل حر. على عكس لويس بلان **Louis Blanc**، يُبين برودون أن الثورة لن تأتي من فوق من الدولة ولكن من الأسفل.

(1) Sur tous ces points, *cf.* Georges GURVITCH, *L'Idée du droit social, op. cit.*, p. 346.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, op. cit.*, p. 266.

(3) *Cf.* Célestin BOUGLE, *La Sociologie de Proudhon, op. cit.*, p. 186-187.

وكما يكتب بوجليه **Bouglé**، الذى يلخص فكر برودون، "يكفى أن يتفاهم المواطنون مباشرةً ويتفقون لتنظيم شروط التبادل المتساوى. وهكذا، هناك نوع من الثورة الجزيئية، والتجديد الذاتى للمجتمع المدنى يحدث، والذى سيجعل جميع التشكيلات التى يحلم بها المجتمع السياسى دون فائدة[1].

يجب إذًا أن نستعير طريقًا جديدًا، وهو "الدستور الاجتماعى" فى مقابل "الفكرة الحكومية". لا توجد "خطة للشيوعية"، ولا فكرة مثالية أو مبدأ إنسانى عظيم - سواء "الجذب" بالنسبة لفورييه **Fourier** أو "الإخلاص" بالنسبة لكابيه **Cabet** أو لويس بلان **Louis Blanc** - ولكن تنظيم قانونى للقوى الجماعية. ستتكون الطريقة من العلاقات الاجتماعية والقوى الاقتصادية، مثل تقسيم الشغل أو المنافسة للوصول إلى العدالة الاجتماعية وتنظيم العمل. هذا ما يعنيه برودون بعبارة "الاشتراكية العلمية" فى كتابه: ما الملكية؟. هذا لا يعنى اختراع شىء من العدم، ولكن التمسك بحياة التنظيم الاجتماعى نفسه الذى يطالب بالقواعد، كما يعنى الانطلاق من نشاطات العمل، والإنتاج والتبادل، لإعادة إدارة المجتمع حسب قانون جديد نابع من الممارسات والعلاقات المتماسكة بين الأشخاص، المجموعات والوظائف. بنفس الطريقة التى تولد بها الأفكار من القوى الجماعية، سينمو قانون من نوع جديد لتنظيم العلاقات بين الأشخاص. هذا القانون لن يتأسس ويستقر إلا على أطلال القانون الرومانى، الذى قام بالنسبة له بمعارضة القانون العام والقانون الخاص بشكل منهجى، كقطبين متعارضين. لقد أوجد القانون الرومانى بالفعل فردانية معادية للمجتمع

(1) *Ibid.*, p. 187.

بشكل عميق ولم تستطع أن تجد مكملاً لها إلا تحت سيطرة الدولة[1]. فى كل الأحوال، كانت الإرادة هى التى تأسست بشكل مطلق، إرادة الإنسان من ناحية وإرادة الدولة من ناحية أخرى. علق جورفيتش على أفكار برودون قائلاً: "لمعالجة "الأنانية" الفردية، وجب على القانون الرومانى القديم، بفضل مبادئه الفردانية أن يعالج أنانية الدولة ؛ ليست المسافة بين الهيمنة والسيطرة بكبيرة، بمعنى أن إرادة الفرد، تعتبر هى مركز القانون[2].

تنبع القواعد الاجتماعية من الممارسة وتُشيّد العلاقات الاجتماعية. إذا كان "العمل الأخلاقى هو بالأساس شأن اجتماعى" فهذا يأتى من أن الأخلاق تتمسك "بالكيان الجماعى الذى يحتوينا ويخترقنا"، مثلما كتب برودون لكورنو[3] **Cournot**. يعبر القانون عن هذا الكيان الاجتماعى، إنه يجعلنا أكثر من مجرد فرد ومن هنا يعيدنا إلى أنفسنا: "فرداً وجماعة" فى نفس الوقت. لتتجنب أن يكون المجتمع خليطًا من ذاتيات مطلقة صغيرة، يجب أن تقوم العلاقات المُنَظَّمة بين الأفراد بتأسيس توازن وتعادل وترجيح. لا يجب فرض هذا القانون بموجب قاضٍ مع أو دون الموافقة المبنية على الإرادة، بل يجب أن يُفرض بموافقة الأفراد الذين يعدون فى الأساس الأشخاص التى تتبادل العقود بحرية فيما بينهم. لكن أى نوع من العقود هذه؟ نعرف جيدًا كيف يحمل هذا التعارض بين "العقود" و"القانون" الكثير من الغموض، الذى قام منذ العديد من العقود بتعزيز التحول من "اليسارية الثانية" ذات الإدارة الذاتية السابقة.

---

(1) Pierre-Joseph PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise, op. cit.*, tome 1, 2e étude, p. 157.

(2) Cité par George GURVITCH, *L'Idée de droit social, op. cit.*, p. 374.

(3) Pierre-Joseph PROUDHON, lettre à Cournot du 31 août 1853, *Correspondance, op. cit.*, t. VII, réédition vol IV, p. 370.

توجد عند برودون قيمة للعقد "التبادلى" الذى، تحت شرط التبادلية، يساهم فى الوصول إلى توازن بين الأحزاب. يستطيع العقد حل جميع المشاكل فى كل العلاقات بين الأشخاص المادية كما بين الأشخاص الاعتبارية. يرى بوجليه فى العقد نموذجًا تجاريا للمجتمع قريبًا من اقتصاديي القرن الثامن عشر. تذيب علاقات التبادل السياسة وتجعل الحكومة كلها بلا فائدة. وهذا ما يجعل بوجليه أن يقول عن برودون: إنه "اشتراكى التبادل"، أو حتى "عالم اجتماع محاسب"، الذى تبنى المفهوم الليبرالى للمجتمع المدنى كمجموعة من العقود المتوافق عليها بحرية. يستحق هذا الحكم فحصًا أدق.

أول اختلاف مع الليبرالية القضائية، هو أن هذا القانون الاجتماعى البرودونى لا يحتاج إلى أى دولة منفصلة؛ لأنه ليس تشريعًا للظلم ولا للسرقة. إنه يرتكز على الإنصاف الذى يعطى لكل فرد ما يحتاجه وفقًا "للقيمة الحقيقية" لعمله. وبهذا لا يُنظر للعقد، مثلما يفعل الليبراليون، على أنه لقاء إرادتين مختلفتين لفردين مستقلين. إنه التعبير الرسمى عن العلاقات الموجودة بين كيانات اجتماعية بالكامل، إنه الشكل القانونى لعلاقة التبادل الاجتماعية التى لا يمكن عزلها عما يفعله الأفراد، والكيانات العقلانية بالأساس. إن الحياة الاجتماعية بالكامل مكونة من علاقات التى هى تبادل للعديد من الأشكال وتخص العديد من الخدمات المتنوعة. يتكون المجتمع بشكل قانونى وأخلاقى من تعددية العقود التى تلائم تلك التبادلات. إن هذه العقود هى فى الحقيقة النتائج التى تضفى الطابع الرسمى على العلاقة وتؤسسها. بكونه عنصرًا للدستور الاجتماعى، دائمًا ما يعد العقد الرأى القانونى للقانون العام غير الرسمى، الذى يمكن أن يُعبر عنه فى القانون العرفى للمشاعات أو فى القانون الاقتصادى التقليدى المنظم للممارسات المهنية والعلاقات بين المهنيين

Interprofessional. مثلما يكتب جورفيتش، إن العقود هى "العمليات التقنية للاعتراف الرسمى بقانون موجود مسبقًا[1]".

من هنا يأتى الاختلاف الثانى مع الليبرالية: إذا كان القانون الاجتماعى هو الاعتراف الرسمى للعلاقات الاجتماعية التى يحكمها قانون غير رسمى فهذا يدل على أنه لا يعبر عن إرادة أفراد معينين ولا "الإرادة العامة" التى يجسدها المشرع. يسعى برودون إلى تقييد قانون الدولة وترويج "دستور اجتماعى" يجب أن يسود على الدستور السياسى، إنه يريد سيادة القانون وليس سيادة الدولة: "العدالة التبادلية، سيادة العقود، النظام الاقتصادى أو الصناعى... جميعها مفردات للفكرة، التى ما إن تتحقق، حتى تتخلى عن النظم القديمة للعدالة التوزيعية وسيادة القوانين، بمعنى أكثر وضوحًا، النظام الإقطاعى أو الحكومى أو العسكرى: إن مستقبل الإنسانية فى يد هذا الاستبدال[2]". لا توجد عودة إلى الماضى، ولا الحنين إلى الحالة البدائية. بل على العكس، إن القانون هو من ينتج التحضر من خلال تطوره ؛ ويضعف الحكومة التى تصبح بلا فائدة بمعنى أننا نتحول من العدالة التوزيعية، التى تبدأ من العائلة، إلى العدالة التبادلية[3].

وأخيرًا، الاختلاف الثالث مع الليبرالية، لابد أن يكون التبادل منصفًا ولهذا - ينبع من مبدأ يطلق عليه "التبادلية" ويريد أن يعارض به الشيوعية. إذا كان تقسيم العمل والتخصص أشياء لا رجعة فيها، فمن ثم يجب تنسيق المقايضة بمبدأ التبادلية الذى يمنع دفع "ضريبة" الأقوى على حساب الأضعف. إن التبادلية

---

(1) George GURVITCH, *L'Idée de droit social, op. cit.*, p. 355.

(2) Cité par Célestin BOUGLE, *La Sociologie de Proudhon, op. cit.*, p. 111.

(3) Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la révolution, Œuvres complètes, op. cit.*, vol. II, p. 187.

هو مبدأ عمل يعيد توازن الملكية الخاصة بالمعاملة بالمثل فى المبادلات مع احترام الحرية الشخصية بما أن الفرد حر فى ارتباطه بالآخرين. ليس للأمر علاقة هنا بالعمل المشترك، ولكن له علاقة بالمنتجين والوسطاء والمستهلكين: "حتى توجد التبادلية التامة، يجب على كل منتج، بالتزامه بنوع من الارتباط تجاه الآخرين، أن يحافظ على استقلاله التام والكامل فى العمل، وعلى حريته بالكامل وعلى طريقة عمله: تعنى "التبادلية" فى علم أصول الكلام بالنسبة له، أنها تتكون من مبادلة المنتجات والمساعى الحميدة داخل تجمعات القوى وداخل مجتمعات العمل[١]". ونفهم من "الدستور التبادلى للأمة[٢]" وجوب ضمان التوزيع العادل للعوائد على الجميع بواسطة نظام تأمين تبادلى والعدالة فى المبادلة على قاعدة تساوى التكلفة والعقوبات بين الأشخاص الذين يعتبرون متساوين. وهو ما يعارض بين إلغاء الفوائد المرتبطة بحق الملكية.

"الدستور الاجتماعى"

إن الدستور الاجتماعى ليس إلا تنظيمًا قانونيًا ذاتيًا للمجتمع الذى، انطلاقًا من ثوابت عن الحقوق الخاصة للمجموعات المختلفة، أوجد قانونًا رسميًا مشتركًا للمنتجين المتشاركين فى المجتمع ككل[٣]. تفرز جماعات المنتجين والمستهلكين، والمبادلات والملاك المتشاركين والمساهمين والخدمات العامة قانونًا مستقلا وخاصا يُشكل نظام قانونى خالص ألا هو الدستور

(1) *Ibid.*, p. 113 et 114.

(2) *Ibid.*, p. 114.

(3) George GURVITCH, *L'Idée de droit social, op. cit.*, p. 363.

الاجتماعى. لا يعد الأمر نوعًا من "إعادة تشكيل للمجتمع" تعسفية أو وفقًا لرغبة ما، أو أنه ثمرة قرار حكومى خارج عن العلاقات الاجتماعية. إن الدستور الاجتماعى هو الاعتراف بالأشكال القانونية المنظمة والواضحة بطريقة أو بأخرى التى تعمل وفقًا لمبدأ تبادلية الحياة الجماعية داخل الجماعات الخاصة أو فيما بينها. يؤدى تحرك هذه القوى الجماعية إلى مجموعة من اللوائح القادرة على حل الصراعات، إلى نوع من العدالة التبادلية المركبة والجوهرية فى العلاقات الاجتماعية التى تعارض القانون الفردى وقانون الدولة المأخوذ من القانون الرومانى التقليدى[1]. هذا القانون هو فى الواقع "قانون اجتماعى"، وفقًا لصيغة جورفيتش، نابع من الممارسات الاقتصادية والاجتماعية التى تهدف إلى تنظيم الانقسام الاجتماعى للعمل وتهدف إلى ضمان العدالة، بمعنى تحرير القوى الجماعية سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية بقدر ما نميز بين المجالات. ما يمثل أصالة فكر برودون، هو أنه يعطى لهذا القانون الاجتماعى وظيفة إعادة استيلاء القوى المستغلة والمغتربة.

قام جورفيتش بإعادة فكرة القانون الاجتماعى هذه إلى جروتيوس، الذى وفقًا له، كانت القانون الاجتماعى الطبيعى هو الطبقة الأولى والأساسية للقانون الطبيعى[2]. يرى جروفيتش أن أهم أفكار جروتيوس هى أن "الكل"، سواء كان مُكَوّنًا من جزء من الشعب أو من الشعب كله أو حتى من العلاقات بين أفراد الشعب، "تمتلك القدرة على الربط القانونى والمباشر بين أعضائه بسبب جوهره الخاص[3]". ومن ثم كنتيجة لذلك، فالقانون الفردى الطبيعى لا

(1) *Ibid.*, p. 38 et *sq.*

(2) *Cf.* Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, Paris, 2012, p. 11.

(3) Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, *op. cit.*, p. 239.

يسبق هذا القانون الاجتماعى الطبيعى، بل إنه يليه. الفكرة المهمة التى نجدها فى مدرسة القانون الاجتماعى الطبيعى، والتى يعد ليبنيز **Leibniz** المؤلف المحورى لها، هى أن حالة الطبيعة لا تتحول إلى حالة من الانفصال، بل على العكس تعود إلى وجود عدة أشكال اجتماعية ذات قواعد ذاتية ومستقلة عن سلطة الدولة. جعلت مدرسة القانون الاجتماعى الطبيعى هذه من جروتويس "الاشتراكى **Socialistus**" الأول[1].

كيف يولد ويتطور هذا القانون الاجتماعى؟ إنه ينبع من الممارسة الجماعية، التى تولد منطقًا مشتركًا الذى بدوره يولد قواعد اجتماعية. القانون هو السلطة وسيطة، هو حلقة الوصل بين الممارسات والأفكار. المجتمع لا ينتج السلع فقط، بل إنه يفرز أفكارًا ويُوَلّد قواعد. إنه يُوَلِّد بطريقة عفوية منطقه الجماعى وضميره القانونى الخاص به. هذا "المنطق الجماعى" هو القلادة التى تأتى فوق سلسلة الأفكار والسلطة الاقتصادية التى تنتجها العلاقة الاجتماعية من داخلها. وبواسطته يتفاعل المجتمع مع الاغتراب الذى يمر به من خلال إعادة امتلاك القوى الجماعية التى كان يملكها. وبهذا، الاتحاد الفعال للعاملين و"مساهمتهم العملية المشتركة" فى إنتاج هذه القوة الجماعية، تقود المساهمين المسئولين عن محاربة المنافسة عن طريق تطوير نموذج أمثل يناسب طبقتهم. إن "الفكرة العمالية" هى مبدأ التضامن المُوَلد من ممارسة

---

(1) يشير جورفيتش إلى أنه، على عكس ما هو سائد، مصطلح الاشتراكى لم ينشأ فى بداية القرن الحادى والعشرين ولكن من الاستخدام فى المدرسة القضائية للقانون الاجتماعى الطبيعى فى القرن السابع عشر للإشارة إلى جروتيوس.
Cf. George GURVITCH, " La philosophie du droit de Hugo Grotius... ", *loc. cit.*, note 3, p. 377

الإنتاج المشترك للعمال التى يجب أن تنظم توزيع الإنتاج فيما بينهم عندما تجد الشكل المؤسسى المناسب.

وبهذا، تنص اللائحة الجديدة على مجموعة العلاقات الاجتماعية، طالما أنها تساعدهم بطريقة أو بأخرى فى القوى الجماعية. يجب إذًا على القانون الاجتماعى الذى يعترف وينظم القوة الجماعية أن يتأقلم مع تنوع نماذج الممارسة. لا يمكن لتنظيم هذه العلاقات بين الأفراد فى مجموعة الإنتاج وفى المجتمع أن ينشأ من حل واحد أو مبدأ واحد أو قاعدة واحدة. التنظيم الاجتماعى الجديد هو بالضرورة إذًا تعددى ما دامت أن العلاقات الاجتماعية نفسها مختلفة وأن القوة الجماعية تأخذ أشكالاً مختلفة. يميز برودون بين نموذجين كبيرين للعلاقة الاجتماعية: علاقة المشاركة المباشرة فى التنظيمات أو المجموعات، والعلاقة التبادلية التى أصبحت ممكنة من خلال تقسيم العمل وأدوات المبادلة. هذه العلاقة التبادلية هى تبادل بين متساوين تضمن التناغم الاقتصادى على "قاعدة حقيقية"، بمعنى كم العمل المدرج فى المنتجات. يعتقد برودون من هذا الجانب، وخاصةً عن طريق تأسيس بنك الشعب، إمكانية تأسيس ما لم يستطع الليبراليون فعله: وهو حالة من التوازن الاقتصادى المُؤَسس على عقود متساوية.

نستنتج هنا أن الاتحاد لا يهتم بنفس القدر بجميع الأنشطة: "الاتحاد كعقيدة شيء مرفوض"، كما يكتب برودون. لن تكون الشكل المعتمد إلا عند انسجام القوى وتقسيم العمل الفنى، كما هو الحال فى الشركة الصناعية، وليس فى الزراعة أو الأعمال الحرفية حيث يكون العامل وحده ويطمح فى تبادل منتجاته على قاعدة حقيقية وعادلة، وفقًا للعدالة التبادلية وحدها. فى الواقع، يجب على الحرفيون والفلاحون يجب الهروب من هذا الاتحاد، إلا إذا رغبوا فيه، مادام،

أنه بالنسبة إليهم، كملاك فرديين، القوة الجماعية التى يساهمون فيها تنبع من التبادل وبذلك تطالب بعقد منصف بين المنتجين والمستهلكين. وهكذا، فإن الجمهورية الديمقراطية والاشتراكية ستأخذ شكلاً تعددي: الفلاحون أسياد الأرض، الحرفيون يستمتعون بالاستقلال بممتلكاتهم وحرفهم، وتصبح القوى العاملة هم أسياد شركاتهم.

ومن ثم فالاتحاد ليس إلا الشكل القانونى الذى يناسب القوة الجماعية المنتجة داخل رحم المشغل أو الشركة[1]. وهنا، كما أظهر برودون فى كتاباته عن الملكية فى ١٨٤٠، أن حق المنتجين فى القيمة الذى أوجدها التعاون منتهكة وأن الملكية الجماعية تُفرض. فى الحالات التى يكون فيها من المطلوب من أجل العمل المشترك، وجود خليط من التخصصات المختلفة، "حيث كل رجل ينسجم فى العمل مع الرجل الآخر مثل العجلات التى تدور معًا، أو مجموعة من العمال الذين يكونون الآلة، مثل تجميع أجزاء الساعة أو عربة القطار"، بالتالى " يبدو لى الاتحاد الذى يخلو من الاستبداد والسرقة، ضرورةً وحقًا[2]". إنه يسمح بميلاد "الديمقراطية الصناعية" التى تحل محل "الإقطاع الصناعى" وتواجه خطر "الإمبراطورية الصناعية"، باستخدام صيغة برودون فى كتابه **Manuel du Spéculateur** عام ١٨٥٧. تُفرض "الشركات العمالية" بالأخص فى المناجم وسكك الحديد والمصانع الكبرى: "حيث يتطلب الإنتاج تقسيمًا كبيرًا للعمل وقوة جماعية كبيرة يكون من الضرورة تكوين اتحاد بين عناصر هذة الصناعة لأن بدون ذلك، سيظل الواحد منهم مقيدًا تجاه الآخر ومن

(1) *Cf.* Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la révolution, op. cit.*, p. 275 et *sq.*

(2) *Ibid.*, p. 279.

الناحية الصناعية ستوجد طائفتان، الرؤساء والموظفون: وهو شيء بغيض في المجتمع الديمقراطي والحر[١]". من خلال هذا تصبح "الصناعة الكبيرة العامل الهائل وراء الأرستقراطية والفقر[تصبح بدورها واحدة من الكيانات الأساسية للحرية والسعادة العامة"[٢]. لكن الخطورة تكمن في أن كل شركة ستنغلق على نفسها وتحتفظ لأعضائها بالفوائض الناجمة عن حجمها. للمجتمع حق الرقابة والسيطرة وحتى حل هذه الشركات. هذه الصناعة الكبيرة التشاركية سترتبط باتفاق مزدوج. بما أنها شبيهة "بالمستعمرة"، سيكون عليها واجبات وحقوق تجاه الوطن الأم، كما أنها ستُكون اتفاقًا بين المتشاركين. على الصعيد الداخلي يُكَون اختصاص المساهمين في مجموعاتهم الخاصة ما يسميه "بالديمقراطية الصناعية". يجب على هذه "المؤسسة التي لها يوجد لا سابق كما أنه لا يوجد لها نموذج[٣]" أن تُؤَمِن لأعضائها الحق في الانتخاب وتدريب العاملين والحق في الملكية غير المقسمة والحق في التقدم المهني: بالمشاركة في التكلفة والفوائد من خلال مقياس الأجور والترقي المتسلسل لجميع الدرجات والوظائف[تكف القوة الجماعية التي هي نتاج المجتمع، عن الاستفادة من عدد صغير من القادرين والسماسرة ؛ وتصبح المؤسسة ملكًا لجميع العمال. في نفس الوقت، من خلال التثقيف الموسوعي والالتزام بالتعليم والمشاركة في جميع أجزاء العمل الجماعي، لا يمكن أبدًا أن يظل تقسيم العمل سببًا في التقليل من العامل، بل إنه على العكس أداة تدل عن تعليمه وضمان لأمانه[٤]".

(1) *Ibid.*, p. 276.

(2) *Ibid.*, p. 280-281.

(3) *Ibid.*, p. 282.

(4) *Ibid.*, p. 282.

نفهم أن بعض من الذين جددوا هذا الطموح فى الاستقلالية العمالية أو الإدارة الذاتية فى الأعوام ١٩٧٠ اعتقدوا أنهم وجدوا برودون رائدًا فى هذا المجال.

الفيدرالية كتنظيم اجتماعى وسياسى

بالنسبة لبرودون، لا توجد إدارة ذاتية للمجال الإنتاجى فقط: إنها مجموعة من التنظيمات الاجتماعية والسياسية التى يجب أن يُعاد ترتيبها بواسطة الدستور الاجتماعى. كان من المفترض، فى وقت سابق، أن يحل الاتحاد محل الدولة. نجد أن برودون قد أعاد من جديد صياغة الفكرة الكبيرة لـــلقديس سيمون التى تنص على أن مبدأ السلطة، والحكومة وقانون الدولة سيتم إحلالهم بتركيب جديد "أفقى" للمجتمع. ومن منطلق هذه الحقيقة الأولى للعمل، والمادة الحقيقية للمجمتع، يجب إعادة تنظيم المجتمع كله، بحسب الصيغة الشهيرة التى تقول "المشغل سيجعل الحكومة تختفى[1]" فى المجتمع المستقبلى. هذه الفكرة العامة للثورة تتلخص فى صيغة "ذوبان الحكومة فى التنظيم الاقتصادى" الذى يشكل عنوان الدارسة السابعة للعمل "الفكرة العامة للثورة فى القرن التاسع عشر". فى نفس الوقت بالاختلاف عن القديس سيمون الذى تحدى القانون والقضاة، تصبح الوحدة مُنتَجة هنا، ليس فقط بسبب لعبة القوى الاقتصادية ولكن أيضًا بالقانون. "ما نضعه مكان الحكومة، كما وضحنا، هو التنظيم الصناعى، وما نضعه مكان القوانين، هو العقود [...]، وما نضعه مكان السلطات السياسية هو القوى الاقتصادية، وما نضعه مكان

(1) *Ibid.*, p. 395.

طبقات المواطنين القديمة: البرجوازية، والبروليتاريا، والنبلاء وعامة الشعب هو كوادر وتخصصات الوظائف، والزراعة، والصناعة، والتجارة وما إلى ذلك، وما نضعه مكان القوة العامة هى القوة الجماعية وما نضعه مكان الشرطة هو هوية المصالح، ومكان مركزية السياسة نضع التمركز الاقتصادى[1]". أظهر برودون عدم ثقته فى الحكومة والتى تعد غير كفء فى جوهرها عندما يتعلق الأمر بتغيير المجتمع، كما رأينا وفقًا ل فى عام ١٨٤٨. لن يكون القانون الجديد قانون الدولة، سيكون الشكل القضائى للمجتمع العمالى للمبادلة والفيدرالية. لكن ألا يوجد أى احتياج لتنظيم سياسى أيا ما يكون؟ هل يستطيع الاقتصاد استيعاب السياسة بالكامل أو هل يستطيع اختراع شكل تنظيمى غير حكومى؟ هذا هو السؤال الذى ظهر فى أعماله الأخيرة.

لطالما عارض برودون "الدستور الاجتماعى" و"الدستور السياسى". هذان الدستوران "غير متوافقين"، وقد كرر ذلك كثيرًا[2]. إذا كان الأول هو الشكل التعاقدى للعلاقات الاقتصادية التى تشرح توازن المصالح الاقتصادية، فمبدأ الدستور السياسى للدولة هو تمركز القوى، وفصل السلطات والهيراركية الوظيفية. هذه المعارضة، التى تماثل بين الدولة والسياسة، ترتكز على "تراجع البعد السياسى" الذى نجده عند الاشتراكيين أنصار القديس سيمون

---

(1) *Ibid.*, p. 302.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *Les Confessions d'un révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 217 :

"أنا أميز بين نوعين من الدساتير: الأول أطلق عليه الدستور الاجتماعى والثانى هو الدستور السياسى". يرتكز هذا الأخير على السلطة، أما الأول فعلى تنظيم القوى الاقتصادية "وميزان المصالح المرتكزة على العقد الحر". هذا الدستور الاجتماعى هو عملية اكتشاف مبادئ وقواعد "فى أعقاب خبرات طويلة تمثل حتى اليوم موضوعًا للجدل الاشتراكى".

أو عند ماركس[1]. بالنسبة لبرودون يعد القديس سيمون هو الحد التاريخى، وكذلك ماركس أيضًا. يقصد فترة بزوغ الاشتراكية التى هى حركة ثقافية وسياسية تستهدف إعادة الاستيلاء على القوى الاجتماعية التى كانت مُحتكرة من قِبل المؤسسات الخارجية والمتطفلة. لكن، وبعد التفكير مليا أن الدولة كانت ستتحلل فى ورشة العمل، اتخذ برودون اتجاهًا آخر، نحو نظام جديد معمد باسم "الديمقراطية الصناعية"، النابع من ورشة العمل والمشاع، ولكنه يستوجب مؤسسات سياسية خالصة من نوع جديد. بقول آخر، فى البداية، اعتقد برودون أنه يجب إذابة الدولة والحكومة فى المجتمع، وفقًا لموقف يتبع القديس سيمون بشكل تام. فى وقت لاحق، بحث بالأحرى عن الربط بين الاثنين، بالاعتراف أن الدولة بها حقيقة خاصة لا تذوب وهى القوة الجماعية التى لها منطق خاص فى تكوينها لكن بشرط ألا تعلو وأن تقل عن المجتمع. لاحظ جورفيتش تطور برودون، الذى جعل أولاً من الحق السياسى للدولة امتدادًا لحق الحرب. وإنه انطلاقًا من "العدالة فى الثورة"، قام بالتركيز على تعدد الحكومات المختلفة التى تشكل نسيج الحياة الاجتماعية، من خلال التقييد المتبادل والتعاون معًا[2]".

ولكن كيف المرور من نطاق ورشة العمل، أو المزرعة أو من المدينة إلى النطاق الوطنى؟ ما هو الشكل الذى نعطيه للمجموعة؟ ما هى العلاقات التى يجب تأسيسها بين الوحدات الجماعية التى تشكل المجتمع؟ يبحث

---

(1) *Cf.* Sur ce point, Isaac JOHSUA, *La Révolution selon karl Marx,* Pages 2, Genève, 2012.

(2) George GURVITCH, *Eléments de sociologie juridique,* Aubier-Montaigne, Paris, 1940, p. 58-59.

برودون فى كتاباته الأخيرة عن الوجود المشترك للنظام الاقتصادى القانونى والنظام السياسى الخاص، والذى لا يختلف كثيرًا عن البناء الاقتصادى. الجواب بالأساس هو "الفيدرالية". يتطلب المبدأ الفيدرالى أن تكون السلطة المركزية محددة دائمًا باللوائح أو قوانين الجماعات الخاصة. وبهذا تكبح الفيدرالية المركزية واغتراب القوى الجماعية التى أنتجتها الجماعات المحلية أو المحترفة. الموضوع الذى طارده منذ عام [١]١٨٥٠، بالنسبة لـبرودون، يجب فهم الفيدرالية على أنها فيدرالية وحدات الإنتاج وفيدرالية الوحدات المجتمعية فى نفس الوقت. هذه بالنتيجة فيدرالية عالمية تشمل جميع البلدان وكذلك جميع أوجه المجتمع. بناء نظام فيدرالى ويكون سياسى واقتصادى فى نفس الوقت يجب أن يؤكد التوازن بين شكلين من الديمقراطية، الديمقراطية السياسية للمجتمعات والديمقراطية الصناعية للشركات العمالية. هنا أيضًا يبدو القانون كقوة للتوازن. المبدأ الفيدرالى يسمح بموازنة الصراع بين قانونين، القانون الاقتصادى للشركات والقانون السياسى للمجتمعات بفضل التمييز بين نوعين من الفيدرالية، الفيدرالية السياسية والفيدرالية الاقتصادية الزراعية – الصناعية. ميثاق هذه الأخيرة ميثاقها هو الدستور الاجتماعى.

يحدد برودون فى التناقضات السياسية[٢] **Les Contradictions Politiques** أن هذه الفيدرالية لا علاقة لها بـ"اللامركزية" التى تنص على تقليم امتيازات الدولة المركزية دون التشكيك فيه[٣]. إنه ينطلق من الوحدة

---

(1) *Cf.* Bernard VOYENNE, *Le Fédéralisme de Proudhon, op. cit.*, p. 148.

(2) *Cf.* Pierre HAUBTMANN, *Proudhon 1855-1865,* Desclée de Brouwer, Paris, 1988, t. 2, p. 329 et *sq.*

(3) *Cf.* Pierre-Joseph PROUDHON, *Contradictions politiques, op. cit.*, p. 245.

الحية للمجموعة الطبيعية، الوحدة الوحيدة الحقيقه، كل "الوحدات" الأخرى في النظام الاجتماعي هي اصطناعية. هذه المجموعة الطبيعية، حيث ستبرز هذه الحياة السياسية الجديدة تسمى أيضًا "الرجل الجماعي" وهذا يعود إلى فكرته العزيزة عن "العامل الجماعي". إنها ليست العائلة، كما يعتقد معارضو الثورة وليس الفرد ولكن اجتماع عدد من العائلات في نفس المكان، ليشكلوا مجتمع أوليًا في المجمل، عضوا "يتشكل" في "المدينة" أو في الكوميونة" – بالنسبة له هم كلمتان مترادفتان – ومن ثم يصبح هكذا سائدًا. في كلمه واحدة، الفيدرالية السياسية بالنسبة له شيوعية. يتميز هذا المجتمع بوحدته الطبيعية وعدم القدرة على اقتحامه. كأنما يوجد قانون طبيعي يسعى لتوحيد جميع أعضاء المجتمع. لو أنهم كبار جدا، فسينقسمون ويتمزقون. وهكذا يؤسس الأطفال عائلات جديدة، وتنفصل المستعمرات وتتحول إلى مدن مستقلة. أما بالنسبة للوحدة المقترحة من الخارج بشكل صناعي، بواسطة ملكيات وجمهوريات في دول كبيرة جدا لاحترام الاستقلال الحقيقي للكائنات الطبيعية، فهي ليست سوى استبدادية[1]. يكمن الشيء المهم في الحركة الذاتيه للحياة الاجتماعية[2]، بمعنى قدرة الوحدة على التحرك دون توجيه خارجي، وبهذا تعطي لنفسها الوسائل الخاصة باتجاها: " في كل مرة يجتمع الرجال في مكان واحد، وتتبعهم زوجاتهم وأطفالهم، ويمارسون عاداتهم وثقافتهم، يطورون بداخلهم صناعات مختلفة، ويخلقون بينهم علاقات جيرة، تقوم بفرض ظروفًا للتضامن طوعًا أو كرهًا، فإنهم يكونون ما أطلق عليه مجموعة طبيعية، التي قريبًا ستتشكل لتصبح مدينة أو هيئة سياسية، تؤكد على وحدتها، واستقلالها، وحياتها أو

(1) *Ibid.*, p. 226 et *sq.*

(2) *Ibid.*, p. 225.

حركتها الخاصة وذاتيتها[1]". يجب إذًا أن يتكون التنظيم السياسى انطلاقًا من هذه الوحدة الأولية بالاتفاق بين العديد منها لتشكيل مجموعة عليا بواسطة "التأمين المتبادل"، ولكن أبدًا دون الاتحاد لضمان مصالحهم أو تنمية ثرواتهم "حتى تتنازل مقدمة قرابين منها أمام هذا الإله السامى الجديد[2] **Moloch**". إن فيدرالية الوحدات الأولية الغير قابلة للهدم هذه هى إذًا صلة القانون بين المدن والتى لا تنتقص شيئًا من استقلالها أو سيادتها: "المجتمع فى جوهره كالرجل كالعائلة ككل فردية أو جماعية ذكية وأخلاقية كائن سيادى. بامتلاكه هذه الصفة للمجتمع حق الحكم الذاتى والإدارة وفرض الضرائب والتصرف فى ممتلكاته وعائدتها وخلق مدارس للشباب واختيار أساتذته وتكوين الشرطة الخاصة به وحمايته المدنية وتعيين قضاته وامتلاكه الصحف الخاصة بها واجتماعاتها ومجتمعاته الخاصة ومستودعاته وبنوكه، وما إلى ذلك. إن المجتمع يأخذ المخالفات ويعطى الأوامر: التى تمنعه من الذهاب إلى حد سن القوانين؟ للمجتمع كنيسته وعقيدته ورجال الدين الخاصة المنتخبين بحرية ؛ إنه يناقش على الملأ وفى مجلس البلدية وفى صحفه أو دوائره، كل ما يمس مصالحه أو يثير رأيه. هذا هو معنى المجتمع لأن هذا هو معنى الحياة الجماعية الحياة السياسية. لأن الحياة وحدة كاملة مليئة بالحركة وهذة الحركة عالمية ؛ إنها ترفض كل عقبة ولا تعرف الحدود ؛ كل قمع من الخارج هو بالنسبة إليها كريه[3]". هذه الفيدرالية السياسية من النوع الشيوعى التى ترتكز على صلات التبادلية بين المدن، لا تلغى الديمقراطية الاقتصادية بل إنها تكملها، وتُضاف

(1) *Ibid.*, p. 237.
(2) *Ibid.*, p. 237.
(3) *Ibid.*, p. 245-246.

إلى "الفيدرالية الصناعية – الزراعية"، بما يسمح بتخطى خصوصية كل مجموعة اقتصادية فى الفيدرالية دون التقليل من استقلالها. إلى أى مدى لم تتقدم الفيدرالية السياسية للمجتمعات والخدمات العامة على التنظيم الاقتصادى؟ أو ليست الطبقة العمالية قادرة على تمرير "فكرتها" على المستوى السياسى؟ كما أن الديمقراطية لا تستطيع أن تتطور إلا فى رحب الفيدرالية السياسية؟ يبدو أن برودون بدلاً من أن يمد اعتراضه الراديكالى على الحكومة، فالأحرى به أن يتوجه إلى مفهوم "الحكومة الذاتية" السياسية. أو ليست المثالية الديمقراطية هى "أن تكون التعددية المحكومة فى نفس الوقت هى التعددية الحاكمة ؛ وأن يطابق المجتمع الدولة ويصبح مكافئًا لها، ويكون الشعب بالنسبة للحكومة، كما فى الاقتصاد السياسى المنتج والمستهلك هما الشيء نفسه[1]؟"

"الحق البروليتارى"

ينبغى التوجه إلى "إعادة تنظيم الصناعة تحت قيادة كل من يكونها" وهذا بتفعيل "مفهومهم الجديد عن الحق"، كما وصفه برودون فى القدرة السياسية للطبقات العمالية[2]. هنا تكمن فكرة "الشركات العمالية" والفيدرالية الصناعية – الزراعية. الهدف واضح ولا يتضمن غير خلق "حضارة" جديدة. لكن بلا مناقشة يجب انتظار الحصول على السلطة والانتصار الانتخابى الافتراضى. يجب على العمال إذًا أن يتحرروا منذ هذا الوقت من نفوذ المالكين ومن نفوذ

(1) *Ibid.*, p. 237.

(2) Pierre-Joseph PROUDHON, *De la capacité politique des classes ouvrières,* in *Œuvres complètes,* vol. III, *op. cit.*, p. 123.

الدولة. يوضح برودون أن البرولتياريا لكى تصل يجب أن تطور من "شخصيتها واستقلالها" بفضل قوة الحركة العمالية الخاصة نفسها، والتى ينطبق عليها تمامًا منطق القوة الجماعية كله. من أجل أن تفرض البروليتاريا حقها، يجب أن تصبح قوة جماعية منظمة وتطور وتنمى فكرها الخاص، وإهمال المؤسسات التمثيلية، التى تكون فيها البروليتاريا دائمًا فى القاع. بكلمة واحدة، يجب عليها أن تخلق مؤسساتها الخاصة. هذه هى الرسالة القصوى لـبرودون الموجودة فى نصوص قد يكون لها تأثير معين على العديد من مؤيدى التمرد الشيوعى لعام ١٨٧١.

فكرة خلق مؤسسات خاصة بالبرولتيارية كأداة لتحررها ألهمت كُتّاب كُثر بعده ، من بينهم فى إنجلترا بياتريس وسيدنى ويب، وفى فرنسا المؤرخ والاجتماعى ماكسيم لوروا الذى قام فى عام ١٩١٣ بتحليل الأشكال المؤسسية التى خلقتها البرولتياريا الفرنسية منذ منتصف القرن التاسع عشر فى العرف العمالى[1] **La Coutume ouvrière**، ويضيف بالتفصيل "الحق البروليتارى" بمعنى "مجموعة اللوائح المكتوبة أو المنطوقة التى تنظم الحياة، والحياة الاجتماعية البروليتارية[2]". الفكرة الرائدة فى كتاباته أنه يوجد أيضًا "حق عمالى عفوى، وهو العمل المباشر والأصلى للبروليتاريا المجمعة فى فيدرالياتها، عرف حر دون صفة قانونية[3]". لهذا يفضل لوروا التحدث عن "الحق البروليتارى" أكثر من "الحق العمالى": فى الاستعمال الجارى، يعود

(1) Maxime LEROY, *La Coutume ouvrière. Syndicats, bourses, fédérations professionnelles, coopératives, Doctrines et institutions,* 2 volumes, Editions CNT-RP, Paris, 2007 (1913).

(2) *Ibid.*, vol. 1, p. 25.

(3) *Ibid.*

"الحق العمالى" على تنظيم العمل عن طريق السلطة العامة بينما يتشكل الحق البروليتارى بشكل مستقل عن هذه السلطة بإنتاج قواعد دون صفة قانونية. ومع ذلك، على عكس ما يدعونا عنوان الكتاب للتفكير فيه، لا يعبر مصطلح "العرف" جيدًا عن المسألة المقصودة. إنها تعنى هنا "طريقة التصرف بحكم العادة، المُبت بالتعود"، كما كان انتقال العادات القديمة يكفى لاستهلاك محتوى هذا الحق العمالى. إنه يعطى الانطباع أن العالم العمالى قد أراكم نوعا من الحق العرفى الخاص به، مصنوعا من معايير منقولة من التقاليد ولم يفكر فيها أحد ممن يحترمها ويطيعها. من هذا المنطلق، لن يكون الحق البرولتيارى سوى "حق مشترك" متصل بشدة بصفة الطبقة، نوع من القانون العام وهدهم العمال هم من أنتجوه لاستعمالهم الحصرى. وبالتأكيد، يعود مصطلح "العرف عند لوروا على السلطة المكتسبة بواسطة قاعدة لها قِدمها واستمراريتها، وحيث تعتمد قوة الإلزام فى جزء منها على تاريخها. لكن ما أظهرته حقيقة كتابات لوروا هو الإبداع الخلاق عند الطبقة العمالية، قدرتها على اختراع تاريخها الخاص وبالتالى تقاليدها الخاصة، بدلاً من الاستمرار فى، حسب الحاجة عن طريق تزييفه ليلائم الظروف الجديدة، تقليد علمانى بالفعل. لم تكن البرولتياريا الحديثة مجرد إرث للمهن القديمة فى العصور الوسطى، لقد اخترعت مؤسسات جديدة لم تكن موجودة قبل الثورة الصناعية، ونشرت ممارسات مُنَظمة أصبحت هى مصادر حقها الخاص. فى هذا المعنى يوافق لوروا بيلوتييه **Pelloutier** عندما قال عن الشعب أنه "الخالق والمخترع" قبل كل شىء[1].

---

(1) Cité par Maxime LEROY, in *La Coutume ouvrière, op. cit.*, vol. 1, p. 293. *Cf.* Fernand PELLOUTIER, *L'Organisation coopérative et l'Anarchie*, L'Art Social (sans date), Paris, p. 18.

ومع ذلك، بالرغم من الرجوع إلى تعبير "العرف" الذى ليس له قيمة كبيرة فى الأورثوذوكسية القانونية يمكن أن نتساءل إذا كان هذا الكاتب لن يظل معتمدًا على مفهوم أورثوذوكسية الحق، بالرجوع إلى هذه النقطة بالنسبة برودون. إنه ينوى التنديد بالنقيض الاصطناعى لمجتمع فوضوى وبقانون قادم من الخارج لتنظيمه، ولكن هذا بمعارضة فكرة القانون النابع من "سيد الفوضى الاجتماعية"، أن استطاع فهم الحق البروليتارى أنه "عرف". وهو ما سيكون لأنه ليس له الطابع المجرد للنظرية المهيمنة للقانون ولكنه بالأحرى "النظام العرفى الثرى والمتحرك حيث الطابع الإلزامى لا يأتى من السلطة العامة، ولكن من ضرورة أن يعيش البشر الموجودون معًا حياة مشتركة[1]". فى الواقع، إنه لم يصل إلى التفكير فى ظهور قانون للمجتمع بشكل آخر إلا فى هيئة العرف: "إننا لا نرى القانون، مجموعة من الأعراف، يفرض نفسه على المجتمع، وعلى تنظيم المجتمع: إنه المجتمع نفسه. لا يوجد القانون من جهة ثم المجتمع. [...] منذ لحظة وجود المجتمع، لابد أن يوجد القانون، مجموع العادات الاجتماعية والأعراف[2]". يتردد لوروا فى تعريف القانون البرولتيارى كقانون لسبب آخر: إنه لم ينتج بواسطة مؤسسة عامة. أو ليست النقابة، على سبيل المثال، شركة خاصة؟ وكيف بهذا المسمى، ستستطيع أن تنتج قانونًا؟ يرد لوروا قائلاً: "فى مقابل القانوناً النقابة هى شركة خاصة فى نطاق النظام الدستورى: بالنسبة لأعضائه، هو جامع للضرائب، ومشرع، وقاض ومسئول مستقلين. بحكم أن النقابة تدير المصلحة الجماعية للعمال والوصى على الشركة، تدرك النقابة أنه يتم استغلالها فى جميع الأشياء المرتبطة بالمهنة. فى الممارسة، تمتلك

(1) Maxime LEROY, *La Coutume ouvrière, op. cit.*, vol. 1, p. 28.
(2) *Ibid.*, p. 29.

النقابة جميع سمات وطموح الشركات العامة[1]": "فى الممارسة"، تنتج النقابة قواعد لأعضائها لها قيمة القانون. إنها تنطلق إذًا من مفهوم خاص للقانون. تريد الأورثوذوكسية أن ينتج القانون من السلطة الوحيدة العامة التى يجب أن يكون لها الختم والتعقيد وليس أن ينتج من الحياة الاجتماعية أو المهنة أو الإنتاج. بالرغم من ذلك، الحقيقة هى: قواعد البروليتاريا "تشكل تنظيم كل أحزاب المجتمع التى تبدو غير منظمة"[2]. ندرك إذًا بعد كل هذا أنه إذا كان هدف لوروا إعادة تقييم "العرف" ضد الأورثوذوكسية القانونية فإنه يفعل ذلك ولكن بشيء من الغموض.لأن ما يظهره فى الحقيقة، أن الممارسات العمالية قد أنتجت قواعدها الخاصة، وقانونها الخاص ومؤسساتها الخاصة التى تنسق هذه القواعد وتعطيها السلطة. هذه الفكرة تتقاطع على نطاق واسع مع علم الاجتماع الدوركايمى وخاصة المفهوم الموسينى للاشتراكية. فيما يخص العمل الذى كرسه الزوجان ويب لتاريخ الاتحادات التجارية، يستنتج موس ظهور شأن اجتماعى جديد مع النقابية: "ما هو مؤكد بشكل خاص هو خلق قانون جديد للعمال وميلاد شخصية أخلاقية جديدة، وهى النقابة". ويضيف: "الحركة النقابية والحركة التعاونية هما حركات التحرر العمالى الحقيقى[3]".

ما إن استطاع لوروا شرح شركته، حتى ظهر اتجاه عمله: "شرح أوضاع الشركات العمالية مقال بمقال والقوانين ومواجهة قواعد الورش الفنية، وقواعد الإضراب أوقواعد التعاون بين العمال هو دراسة نظام قانونى ليس إلا برولتياريًا.

(1) *Ibid.*, p. 201.

(2) *Ibid.*, p. 28.

(3) Marcel MAUSS, "L'action socialiste", *Le Mouvement socialiste*, 15 octobre 1899, *in* Marcel MAUSS, *Ecrits politiques*, Fayard, Paris, 1997, p. 78 et 79.

قانون فى طور التشكيل إذًا قانون مشكل جزئيًا ومطبق هدفه تنظيم العلاقات بين أعضاء هذه المجتمعات فيما بينهم وبين الذين يستخدمونها. قانون غير معروف على الرغم من أنه مكتوباً غير متعارف عليه برغم أنه مطبق[١]". يركز لوروا جدا على هذه النقطة التى لا يمكن التقليل من أهميتها أو التقليل منها. نتذكر أن ماركس وضع تماثل خاطئًا بين ماضى ما قبل الرأسمالية ومستقبل ما بعد الرأسمالية بين دستور الطبقة البرجوازية داخل الإطار الإقطاعى وتطور البرولتياريا داخل "غلاف" الرأسمالية، فى حين أنه حتى القواعد الاقتصادية والسياسية لا تطور بنفس الترتيب. بالنسبة إلى لوروا الذى يُكمل برودون ويقوم بمد حدس المؤرخ بيير-إيميل لوفاسور[٢] **Pierre-Emile Levasseur**، يوجد العديد من المتشابهات الصادمة بين هاتين العمليتين التاريخيتين عند تقييم الأشياء على الأقل من الزاوية القانونية التأسيسية. هذا القانون البروليتارى يصح مقارنته بالفعل بالقانون البرجوازى قبل عام ١٧٨٩. ليست للتضامنات العمالية التى يؤسسها طبيعة مختلفة عن التضامنات الاجتماعية التى كانت عاملاً محددًا لتأكيد سلطة البرجوازية ضد الإقطاعية: "فى وقت بعيد سبق الأوامر الملكية، طورت البرجوازية قواعد، التى قامت بتطبيقها على مصالحها المتميزة، كانت تتعارض مع الإقطاعية. قامت الثورة بإعادتها وحولتها إلى قوانين. [...] فى أيامنا هذه، نحن نشارك فى ظاهرة مماثلة. وهى ظاهرة الطبقة الأقرب للعمل جسديًا. فى السابق، كانت البرجوازية، اليوم هم العمال[٣]". هذا ما يجعل لوروا يقول إن الحركة العمالية "تكونت أساسًا بنظام ترابطات ينتج عنه قانون صافى مثل ذلك الخاص بالحضارة البرجوازية"[٤].

---

(1) *Ibid.*, p. 25-26.

(2) Emile LEVASSEUR, *Histoire des classes ouvrières en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours,* Librairie de Guillaumin et Cie, Paris, 1867.

(3) Maxime LEROY, *La Coutume ouvrière, op. cit.*, vol. 1, p. 26.

(4) *Ibid.*, p. 200.

في المجمل، الحركة العمالية هي عمل مؤسس: لم يتكون فقط من الذكريات المشتركة والمرجعيات المشتركة، ولكن أيضًا وفوق كل شيء من القواعد المشتركة. ولا تدين بقوتها ومكانها في المجتمع لأول دفعة غضب أو لغريزة الطبقة أو كره البرجوازية". لكنها نتيجة قواعد وقوانين لها تاريخها في النضالات وسيطرتها على الممارسات الحالية. وبعيدًا عن وجود الأعراف هنا بشكل غير واضح وعام، فهذا القانون له تحديده وتقنيته. " يكتب لوروا أن القانون النقابي معقد، مستشرف ووافر بقواعده الدستورية والمدنية وأعماله التبادلية والمساعدة، وبأخلاقه، ونظامه". لا يوجد شيء بسيط وأقل مفهوم هو نتيجة لتاريخ طويل. إنه أكثر من مجرد تقليد لفظي وعائم لقواعد تجريبية واعتباطية. النصوص كثيرة جدا لدرجة أنها تشكل عدة أعمال لها ضرورة ملحة وضمير نتبع التطور المنهجي من خلال مداولات الاتحادات وعدم التيقن من العمل[1]". يوجد نظام قانوني بروليتاري نتج بواسطة وأثناء المعركة، وبهذا النظام فقط نستطيع القول بأن البروليتاريا قد تكون على علم بموقفها ودورها التاريخي الحالي: "إنه بواسطة النقابة، يستطيع العامل أن يعرف نفسه، إنه هنا يفكر في ظروفه، ويبحث عن تحسينها، ويتعلم أن يحل مشكلة دونيته وجهله وطاعته من خلال التفكير والتحرك[2]". نرى من هنا كيف أن لوروا يتميز بعدة خطابات تجعل من "الوعي الاجتماعي" حقيقة منفصلة عن المؤسسات الاجتماعية أو التي تربط السبب بتدخل الطليعة. إن القوى الجماعية، الخاصة بالاتحاد وتجمعات العمال، لا تتماشى بدون التنظيمات التي تكونها والوعي الطبقي، وما أسماه برودون "الفكرة العمالية" والتي تنص على الاتحاد لمواجهة

(1) *Ibid.*, p. 39.
(2) *Ibid.*, p. 57.

أضرار المنافسة بين العمال، والتى تتجسد وتحملها هذه التنظيمات. لا تضامن دون التزام أخلاقى وقانونى بأن يكونوا متضامنين. يكتب لوروا أنه إذا طالب العمال بحقوق من أرباب العمل، فإنهم يعترفون كذلك بوجود واجبات بينهم يجب أن يؤديها الواحد تجاه الآخر[1]. هذا الالتزام بالتضامن يفترض سلوكا جماعيا أوضحته النقابات بطريقة محددة أحيانًا: احترام المناصب، والمساعدة فى التجمعات، ودفع الضرائب، واحترام التعريفة الصغرى، ورفض العمل بالقطعة والساعات الإضافية، واحترام كرامة الآخر، والتضامن مع المضربين، وما إلى ذلك. إنه من خلال قواعد الالتزام المتبادل هذه التى تفرضها المنظمات العمالية لا يكون العمال مجرد طبقة ولكن يكونون المجتمع[2]. هذا المبدأ العام للتضامن وللنضال ضد المنافسة هو قاعدة الحق البروليتارى والالتزامات النقابية والاحترافية، كما أنه ينعش الدولية **internationalism** ويعتبر نظام إلزامى دولى للعمال فى طور التطور[3].

ومن ثم فالوسط العمالى هو عالم من المؤسسات والقواعد الأخلاقية، عالم قانونى – أخلاقى ذاتى. بعد حوالى نصف قرن من وفاة برودون، قام ماكسيم لوروا بإعطائه الحق فى نظرية تطوير المؤسسات العمالية. ليست النقابات ومكاتب العمل، والشركات التعاونية والتبادلات مجرد تنظيمات اقتصادية تهدف إلى إرضاء الاحتياجات المادية لأعضائها. وليست وظيفة النقابات فقط أن تسمح للعمال بتسويق قواهم فى العمل بشكل أفضل فى السوق

(1) *Ibid.*, p. 194.
(2) *Ibid.*, p. 196.
(3) عام 1913، أثناء كتابة عمله، كان لايزال ماكسيم لوروا لديه أمل ف تطور هذا النظام من الالتزامات لإنشاء المجتمع العمالى الدولى.
Cf. Maxime LEROY, *La Coutume ouvrière*, *op. cit.*, vol. 2. P. 825 et *sq.*

أو بشكل أكثر تحديدًا، أن يتفوق تأثيرهم الاجتماعى على منطقهم الاقتصادى. يساهم الإضراب بلا شك فى بناء طبقة، ولكن ليس بإظهار قوة مؤقتة ومندفعة ولكن بتفعيل تنظيم سلوكى سابق قبل وجود الإضراب، وبوضع إطار مؤسس مثبت سابقًا فى الصورة. لم يكن الإضراب العام هو هذه الأسطورة أو هذا الاعتقاد الأسطورى الذى سبق أن أعلناه، بالنسبة إلى لوروا، هو "آخر تفعيل لهذا التنظيم الواسع، [...] وتحقيق السلوك القانونى الكونفدرالى[1]". خلق مجتمع وتأسيس "مجتمع عمالى" داخل المجتمع الأكبر، هذا هو تأثير التنظيم البرولتيارى والذى لا يأتى دون نتائج سياسية. هذا المجتمع داخل المجتمع، عن طريق نموه، وبنشره معاييره داخل المجتمع، سيستطيع أن يكتسب وضع سائد سيكفيه ليترجم على المستوى السياسى خطة نضوجه القادمة. إن الأجيال المعتنقة لفكر برودون فى هذا الاتجاه كثيرة حتى لو أهملوا فى التفاصيل بعضا من أفكاره وكلماته. بعد فترة من اللا مبالاة، كثير من الاشتراكيين حتى عام ١٩١٤، رأوا فى النقابة ومكاتب العمل أو الجمعية التعاونية بذرة المجتمع الجديد. ومازال الأمل هو الذى ينشط بعض مؤيدى ما نسميه اليوم "بالاقتصاد الاشتراكى والتضامنى" الذى يشمل الرابطات والجمعيات والتبادليات بكل تنوعاتها. فى الحقيقة، المقارنة ذاتها هى ما تظهر: الطبقة الجديدة التى ستقود التغيير المجتمعى ستنمو ليس فقط على نطاق العدد داخل رحم المجتمع القديم، ولكن وخاصةً ستقوم بتأسيس بداخله المؤسسات الجماعية الخاصة بها وقواعدها التضامنية، وثقافتها، بطريقة مشابهة لانطلاق البرجوازية داخل سياق إقطاعى. فى كلمة واحدة، يجب بحسب هذا المفهوم أن تملأ النقابة، الجمعية

(1) *Ibid.*, p. 530.

أو التبادلية نفس الدور التاريخى الذى واجه به مجتمع العصور الوسطى القانون الإقطاعى: هذا الدور ذو الشكل القانونى الجديد الذى ينشأ داخل القديم.

التعاون الاشتراكى لدى موس وجوريس Mauss and Jaurès

منذ الانطلاق الأول للحركة التعاونية حول روبرت أوين ووليام تومسون، أعيد الأخذ بفكرة خلق ذاتى للمؤسسات العمالية مع إثرائها بالاستناد إلى علم الاجتماع والاشتراكية حتى بداية القرن العشرين. إن الانعكاس النظرى على الوظيفة الاجتماعية والسياسية للمؤسسة العمالية هى فى قلب علم الاجتماع عند إيميل دوركايم وكذلك وبصورة أكبر فكر ابن أخيه مارسيل موس. الدرس الاجتماعى والسياسى الأكبر المستفاد من موس هو أن منطق الهبة، الذى يتداخل بشكل كبير مع علاقة السوق دون أن ينتقص منه، هو أساس مجموعة واسعة جدًا من السلوكيات والممارسات والمؤسسات فى كل المجتمعات. وقد أسماه موس "العودة إلى القديم" فى العلاقات الاجتماعية لكن بأشكال تاريخية جديدة جذريًا. وفى مقاله الشهير عن الهبة ١٩٢٤ **Essai sur le don**، ساند فكرة أن الاستفادة الرمزية من السلع التى لها قيمة الهدايا كانت حقيقة اجتماعية شاملة، أحد "أحجار البشرية التى نشأت عليها مجتماعتنا[1]". فى جميع المجتمعات، يفترض الرابط الاجتماعى أن يكون جزءًا، على الأقل، من السلع التى تدور بين الأعضاء، علامات وأدوات، بعيدًا عن الاستخدام السيئ

(1) Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques*, paru dans *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. 1 (républié dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1950).

وعن الالتزام الذى يفرضه علينا العيش فى المجتمع من تقبل وإعادة ما حصلنا عليه. لاشك أن موس، فى تصنيفه لأنواع الهبات وتوزيعهم على مجموعة مختلفة من العلاقات انطلاقًا من المنافسة إلى تبادل البضائع، امتنع عن عزل "الهبة الخالصة". إذا كان عدد من العلاقات يبدو ظاهريا "غير مهتم" فهذه أيضًا طريقة الحصول على بعض أشكال الربح، على عكس علاقات السوق، والتبادلات المالية وعلاقات النفوذ التى لا تخلو من بُعد عطائى. أعمال كثيرة اجتماعية أظهرت أنه بداخل المجتمعات الرأسمالية، لا تخلو العلاقات الإنسانية من منطق الهبات، سواء كانت علاقات تتضمن تفاعلات فورية بين الأشخاص أو الأداء الاجتماعى للمؤسسات مثل المدرسة أو المستشفى[١]. وكما أوضح فى مقاله عن الهبة، هذا هو حال مؤسسات التضامن الاجتماعى التى تأسست فى بداية القرن العشرين.

النظرية الموسيانية حول واقع الهبة فى مجتمعاتنا هى لتقريب التزامها السياسى فى الاشتراكية التعاونية، التزام يسبق مقاله بوقت طويل ولكن يعطيه معناه السياسى التاريخى[٢]. موس، كناشط اشتراكى شاب، كان عضوًا فى المجتمع التعاونى **L'avenir de Plaisance**، وأحد أهم مؤسسى المخبز الاشتراكى فى شارع بارو **Barrault** فى الدائرة الثالثة عشر بباريس. ومثل جوريس كان أحد كبار المعجبين بالتعاون البلجيكى وببيت شعب بروكسل **Maison du Peuple de Bruxelles**. على غرار هذا الأخير، يرى موس فى

---

(1) *Cf.* Jacques GODBOUT et Alain CAILLE, *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris, 1992 et Philippe CHANIAL (dir.), *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, La Découverte, Paris, 2008.

(2) Sur tous ces points, *cf.* Sylvain DZIMIRA, *Marcel Mauss, savant et politique*, La Découverte, Paris, 2007.

الهبات قوة منظمة تستطيع أن تمتد وتؤسس أحد أعمدة مجتمع المستقبل[1]. بالنسبة للاثنين، التعاونيات إلى جانب التبادليات، والنقابات والأحزاب، هما رافعة الاشتراكية ولكل منها وظيفته. هذه المؤسسات تجعل الاشتراكية تتقدم أو بالأصح "إنها تصنع اشتراكيتها"، كما كتب موس عن التعاونيات الاستهلاكية[2].

الاشتراكية بالتحديد هى الفن السياسى الذى يجعل عددًا من الأشخاص المتخصصين والمختلفين يعملون ويعيشون معًا حياة مشتركة. وفى هذا المنظور يشارك موس دوركايم فى تفكيره: اختفاء العشائر، والعائلات الكبيرة، والنفوذ السياسى- الداخلى يترك نفوذ الدولة المركزى فى مواجهة الأفراد. كانت هذه رؤية قانون شابلبى **Le Chapelier** الذى اعتزام إلغاء المجموعات الوسيطة. إن ما يهدد المجتمعات الحديثة هو اللاشكل الذى نسبناه بالخطأ للمجتمعات القديمة والتى كانت فى الحقيقة بعيدة عنه كل البعد. فى مواجهة الدولة والشركات، تترك المجتمعات الحديثة كتلة المستهلكين والمستخدمين غير المنظمة بدون روابط متبادلة، أى بمعنى أنها تتركهم فى حالة من الشذوذ.

كيف نخرج من مجتمع الأشخاص المنعزلة دون الوقوع فى مختلف أشكال الأصولية الشيوعية أو فى الجهود العنيفة لإعادة تأسيس سيادة دولية كاملة على الأنشطة الاجتماعية مثل تلك الخاصة بالبلشفية؟ إن الحدس الاجتماعى لموس، المأخوذ بقدر كبير من توكفيل **Tocqueville** فيما يخص

(1) حتى بداية الحرب العالمية الأولى، كان عدد التعاونيات الاستهلاكية فى فرنسا أكثر من 3000

(2) Marcel MAUSS, "La cooperation socialiste", *L'Humanité*, 3 août 1904, in *Ecrits politiques, op. cit., 1997*, p. 142. Consultable en ligne sur www.revue-dumauss.com.

الرابطات المدنية المحلية، وحدس دوركايم فيما يخص المجموعات المهنية، هو أن المجتمع لن يتجدد وينتعش إلا بتطور المؤسسات الجماعية والتعاونيات الاجتماعية. ولذلك يجب وجود عدد كبير من المجموعات ومن المجموعات الفرعية، وبالتحديد المهنية منها، لإنعاش المجتمع، وهذا من وجهة نظر موس.

إذًا، ستكون الثورة الحقيقية بواسطة قانون اجتماعى ممتد، وكذلك المؤسسات الجديدة أو بحماية المؤسسات القديمة التى تستحق أن تستمر، لاتزال روح الهبة من جديد تطارد مجتمعاتنا دون إلغاء مسيرة الغرب برمتها نحو الحرية الفردية الأكبر والجماعية ونحو مساواة أكبر بين الجميع. إن فكر موس الاشتراكى من هذا المنطلق، يقترب من فكر بيير لورو **Pierre Leroux** الذى جعل من الأخوه البند الثالث الأكثر تجاهلاً من قِبل الجمهوريين. إن الاشتراكية التعاونية مثل النقابية، هى أشكال جديدة للربط بين الاقتصاد المادى، وحياة المجموعات وتداول الأفكار. وبواسطة هذه الأشكال التنظيمية الجديدة، ليس فقط الاقتصاد من يستطيع أن يجد من جديد توثيقه العميق والحقيقى فى مجموعة الشبكات والدوائر التى تُكَون المجتمع، ولكن العاملين المحترفين، والمستضعفين والمتشرذمين فى تبادل الراتب الفردى سيستطيعون أيضًا أن يكتشفوا القوة الجماعية الضرورية لإعطاء القيمة لأعمالهم وحياتهم داخل التعاونيات والعمل المشترك. وكما أقر دوركايم أن الاشتراكية ليست مسألة "إطعام"، أو مسألة مصالح أو احتياجات اقتصادية ولكنها مسألة كرامة وتقدير. بهذا المعنى، فإن فكرة الاشتركية عند موس لا تلتقى مع فكرة مجتمع موحد تمامًا وبدون طبقات إلا فى نطاق ضيق[1]. إنها تهدف إلى بناء مجتمع

(١) نشير إلى النصوص التى كرسها موس للثورة الروسية والبولشفية وخاصةً
"Appréciation sociologique du bolchevisme", *in* Marcel MAUSS, *Ecrits politiques, op. cit.*, p. 537 et *sq.*

أكثر اختلافًا من الأمم الحديثة، يحركه نضال هادئ لا ينقطع لخلق التوازن في التبادلات بشكل أكبر بين المجموعات، تحت مظلة تنسيق مركز سياسي مكلف بتأكيد الاتجاه الجماعي لجهود جميع المجموعات الفرعية. بهذا لا يعني التعاون الاشتراكي، سواء كان للاستهلاك أو للإنتاج، إعادة تأسيس مجتمع قديم، أو السيطرة الكاملة للدولة، بل إنه يستدعي المؤسسات التعاونية والقانون العام. إن وظيفة التعاونية ليست فقط خلق مساحات غير رأسمالية بداخل المجتمع الكبير، ولكن أيضًا تشكيل قانون جديد وأخلاق التضامن بممارسة العمل المشترك.

تغيير الأشخاص بتغيير الممارسات الاجتماعية

يعتقد مارسيل موس وجون جوريس في المعركة الاجتماعية حسب ثلاث "ركائز" أو طرق عمل: العمل السياسي، والعمل النقابي والعمل التعاوني[1]. في كتاب الحركة الاشتراكية **Mouvement Socialiste** في ١٥ أكتوبر ١٨٩٩، كتب موس: "لا يجدي هنا إيضاح كم تعد التنظيمات الاقتصادية العمالية أساسية وجوهرية ورئيسية. تتحمل الاشتراكية الفرنسية خطأً عدم ارتباطها بشكل كاف بهذه التنظيمات. فبدون هذه التنظيمات، لا توجد قاعدة صلبة للعمل السياسي. وبواسطتها التحرر الكلي للبرولتياريا يبدأ بداخل المجتمع الرأسمالي. إن النقابة والتعاونية الاشتراكية هما أساس مجتمع المستقبل. وستكونا القوى الحافظة

(1) Sur ces points, *cf.* Henri DESROCHE, " Marcel MAUSS "citoyen" et "camarade". Ses incursions écrites dans le domaine du normatif ", *Revue française de sociologie,* vol. XX, 1979, p. 221-237.

والضمان ضد أى رد فعل، وستكونا الورثة الشرعيين والقويين للرأسمالية، وستكونا الأشخاص المعنوية الذين من الممكن أن تنتقل إليهم الملكية الحالية [...]"[1]. يرفض موس وهم تعاون لن يكون إلا على هامش الاشتراكية فى داخل المجتمع الرأسمالى. يجب أن نرى فى هذا التعاون صدى عدة عقود من النزاع داخل الحركة العمالية التى توصلت فى نهاية عام ١٨٧٠ للانفصال ولظهور حركة تعاونية مستقلة عن الاشتراكية، حركة مضادة للاشتراكية ويقودها شارل جيد **Charles Gide**. بالنسبة إلى موس كما هو بالنسبة إلى جوريس، ليس للحركة النقابية أو التعاونية معنى إلا من خلال علاقتها بالاشتركية، وإذا كان موس يأخذ من جيد صيغة "الجمهورية التعاونية"، فهذا ليس من أجل توفير مكان للتعاون فى داخل الجمهورية البرجولزية، ولكن لأنه يعنى أن مبدأ التعاون يجب أن يكون هو المؤسس للجمهورية الاجتماعية: "أن يكون الهدف هو إلغاء العمل المأجور من خلال التعاون بين وسائل أخرى، وإيجاد ما يحرر البرولتياريا وهذا هو ما يجعل التعاونية اشتراكية"، وهذا ما كتبه فى أغسطس ١٩٠٤ فى الإنسانية **L'Humanité**[2]. يكفى مد مبدأ التعاون على الجزء الأكبر من الاقتصاد حتى تنتشر الاشتراكية أكثر فأكثر على مدار الأيام. ولهذا، يكفى أن نترك مبدأ التعاون يتطور بما أنه يحتوى مثل الرأسمانية على خاصية التراكمية الخاصة التى هى إعادة الاستثمار المهنى للأرباح.

---

(1) Marcel MAUSS, *loc. Cit.*, p. 77. Cité par Henri DESROCHE, " Sociétaires et compagnons ", *loc. cit.*

(2) Marcel MAUSS, "La cooperation socialiste", *loc. cit.*, p. 147.

هذا هو معنى ارتباط جوريس بهذا المفهوم[1]. نحن نعرف الواقعة الكبيرة التى مثلت بالنسبة له مصانع الزجاج فى ألبى **Verrerie ouvrière d'Albi**، وهى اللحظة الفارقة فى تحوله إلى الاشتراكية المتعاونة[2]. إنه بدءًا من هذه اللحظة رأى فى التعاون "معملاتجريبيا اجتماعيا". سيشرح جوريس أن التعاونية أكبر بكثير من مجرد توفير السلع بسعر رخيص، وأكثر من مصدر تمويل لصناديق الأحزاب كما كان يظن الكثير من الاشتراكيين حينها. إنها فوق كل شيء وسيلة لإظهار مزايا الاشتراكية، إذًا هى وسيلة ضرورية "للدعاية العملية للحزب الشيوعى"، ليس فقط فى الأوساط الحضرية والصناعية، ولكن أيضًا فى الريف: "فى الريف خاصةً، مع استمرار الملكية الصغيرة التى لا نستطيع أن نتجاهلها، لا تستطيع الشيوعية أن تتسلل إلا من خلال التعاونية الاشتراكية[3]".

فى يوليو عام ١٩٠٠ فى المؤتمر التعاونى، أعلن جوريس:"لا يكفى أن يصبح التعاون اشتراكى بل يجب أن تصبح الاشتراكية تعاونية[4]". وأصناف: "ما أعنيه هنا ليس إهمال أى شكل آخر من الحركات ولا رفع أولوية التعاون بالنسبة للحركة السياسية للوصول إلى الملكية الرأسمالية العامة، ولكن أعنى أنه يجب ألا توجد عوائق ضد التعاون [...]". لأنه فى فكر جوريس، تعطى

(1) *Cf.* Henri DESROCHE, " Jean Jaurès ou l'économie sociale comme économie collective ", in *Pour un traité d'économie sociale,* Coopérative d'information et d'édition mutualiste, Paris, 1983, p. 115-128.

(2) Pour la "conversion" du Jaurès au " socialisme coopérateur ", *cf.* Christophe PROCHASSON, " Jean Jaurès et la coopération ", *La Revue de l'économie sociale,* n3, janvier-mars 1985, p. 31-39 et n4, avril-juin 1985, p. 69-72.

(3) Jean JAURES, "Coopération socialiste", *La Petite République,* 19 septembre 1900.

(4) Cité par Jean GAUMONT, *Au confluent de deux grandes idées. Jaurès coopérateur,* Fédération nationale des coopératives de consommation, Paris, 1959, p. 71.

التعاونية حياة للفكرة الاشتراكية، واتحاد المثالى والحقيقى، وفى نفس الوقت هى تجهيز البرولتياريا لتكون هى القائد المستقبلى للوسائل الاقتصادية[1].

تُكَوِن التعاونية والنقابة ما أسماه ماركس "مدارس الاشتراكية". إن موس واضح جدا فيما يخص هذه النقطة. النقابات "ليست صناديق تبادلية أو تنظيمات لأنانية الشركات، ولكن وسائل للنضال، ومؤسسات للحق العمالى وأعضاء المجتمع المستقبلى[2]". والدرس الكبير الذى استخلصه من قراءته لتاريخ النقابة **Histoire du trade- unionism**: يبين الزوجان ويب "صحوة شكل جديد للوعى الاجتماعى بداخل التنظيمات النقابية ؛ ظهور عضو قانونى جديد، ومبادئ جديدة للعمل ودوافع جديدة للتضحية والتضامن، ووسائل جديدة للنمو الانتصار. والأكيد هو خلق هذا الحق الجديد، حق العمال، وميلاد شخصية معنوية جديدة وهى النقابة. النقابة لا تقوم إلا بتحسين قَدَر الشخص. إنها تطلب من كل واحد الخضوع والتضحية، إنها تجعلهم يشعرون بالجماعة. إنها شكل جديد للفكر والتحرك فى طريقه للوجود[3]".

الحركة الاشتراكية هى دائمًا ممارسة التحول لكن من ينضم إليها. فى هذا الاتجاه كما يؤكد موس، هذه الحركة هى "اجتماعية" وليست فقط سياسية أو اقتصادية. المؤسسات التعاونية والنقابية تشارك فيما نستطيع أن نطلق عليه "حركة اجتماعية كاملة". كتب موس بالفعل أن "الحركة الاقتصادية للبرولتياريا

(1) Sur la conception de la propriété sociale de Jaurès, *cf.* Philippe CHANIAL, " La propriété sociale contre l'Etat. Jaurès, le collectivisme et l'association ", *Contretemps,* n5, 2002. *Cf.* aussi Philippe CHANIAL, *La Délicate Essence du socialisme, op. cit.*, p. 141 et *sq.*

(2) Marcel MAUSS, "L'action directe", in *Ecrits politiques, op. cit.*, p. 187.

(3) Marcel MAUSS, "L'action socialiste", *loc. Cit.*, p. 78.

ذات وجه قانونى وأخلاقى على أعلى قدر من الحداثة". هذه الحداثة التى تخص الممارسة التعاونية والنقابية تكمن فى التحول الذاتى للعمال بخلق "أشكال جديدة للحياة" ونماذج سيكولوجية جديدة. وبالتأكيد أن موس يقترب هنا كثيرًا من المفهوم الماركسى "للنشاط الذاتى": "الشئون الاقتصادية، هى نفسها شئون اجتماعية (العملة، القيمة... إلخ)، وبالتالى شئون لها طبيعة نفسية مثل جميع الشئون الاجتماعية المرتبطة بها والتى تؤثر وتتأثر بها، حق الملكية على سبيل المثال. تدعى الاشتراكية العمل على مجموع الشئون الاجتماعية. تلك الشئون هى ذات طبيعة نفسية، وبالتالى ستكون الحركة الاشتراكية بطبيعتها نفسية، سيكون جهدا نفسيا. وستحاول أن تولد بداخل فكر الأشخاص والجماعات الاجتماعية، طريقة جديدة للرؤية والتفكير والعمل. ستخلق سلوك عقلى جديد وبالتالى ممارسة جديدة للأشخاص. الحركة الاشتراكية يجب أن تحل محل الوعى الاشتراكى. يجب أن تحث على هذه الأشكال الجديدة للحياة التى ستشكل مجتمع المستقبل بداخل الشخص والجماعة فى نفس الوقت: طريقة جديدة لمواجهة الحقائق، قانون جديد، تسلسل هرمى اجتماعى جديد، معيار جديد للقيم، نظام جديد للعقاب والثواب، يعاقب العاطل الذى يزدهر فى المجتمع الحالى. فى كلمة واحدة، تفرض الحركة الاشتراكية منذ وقتنا هذا الشكل الحديدى الجريء لمجتمع الغد[1]. إنها الممارسة التى تحسب وتسمح بتعديل العادات العقلية. الممارسة الاشتراكية، التى تسمح بالتحول إلى "اشتراكى ممارس جيد[2]"، ليس لها مجرد التأثير على الاقتصاد، إنها تعمل على جميع

---

(1) *Ibid.*, p. 76-77

(2) Marcel MAUSS, " Les cooperatives et les socialistes ", in *Ecrits politiques, op. cit.*, p. 115.

الأبعاد الإنسانية: "كل مجتمع هو واحد، بأخلاقه وتقنياته واقتصاده... إلخ. السياسة والأخلاق والاقتصاد ببساطة هم أدوات الفن الاجتماعي وفن الحياة المشتركة. [...] الممارسة الاجتماعية، هي المادة الوحيدة المقدمة للمقاربة بين الفاضل والاقتصادي والمشرع. أو بالأحرى، يوجد مكان لثلاثة أنواع لتقنية هذا الفن. من يريد أن يكون خبيرًا في الممارسة الاجتماعية يجب ألا يتخطى العادات بواسطة القانون، وألا ينتقد العادات التقنية والاقتصادية والفكرية للأشخاص باسم الأخلاق العالمية أو باسم منطق الممارسة الخالص. نحن لا نستطيع تصحيح هذه العادات والتقنيات إلا بإحلالها بعادات أخرى مستلهمة من أفكار ومشاعر أخرى وخاصةً بأفعال أخرى يسمح النجاح فيها أن تشكل ما يليها[١]". لأن الإنسان يتحول بالممارسة، فبواسطتها فقط يكتسب الإنسان "جزءًا أكثر ثباتًا، أكبر، وأجمل من الحياة الاجتماعية، الفنية، والأخلاقية والمادية"، الهدف الأقصى للاشتراكية[٢]. وبنفس الفكر، يصمم موس على أن تكون التعاونية مؤسسة تعليمية للبرولتياريا، جامعة شعبية، "الملاذ المنشود للدعاية الثقافية الخالصة للبروليتارية[٣]".

وكما حدد البيان التعاوني للمثقفين والجامعيين الفرنسيين عام ١٩٢١، أن التعاون يقدم "برنامج عام لإعادة التكوين الاجتماعي[٤]"، وليس فقط على الصعيد المحلي. يستطيع التعاون بل ويجب أن يصبح قاعدة العلاقات الدولية

---

(1) Marcel MAUSS, " Appréciation sociologique du bolchevisme ", *loc. cit.*, p. 557.

(2) Marcel MAUSS, " L'action socialiste ", *loc. cit.*, p. 80.

(3) Marcel MAUSS, " La coopération socialiste ", *loc. cit.*, p. 146.

(4) Marcel MAUSS, " Manifeste coopératif des intellectuels et universitaires français ", *Revue des études coopératibes,* octobre-décembre 1921, p. 7. *Cf.* Henri DESROCHE, " Marcel Mauss "citoyen" et "camarade" ", *loc. cit.*, p. 231.

الجديدة. يُذكر أنه فى اليوم التالى للحرب العالمية الأولى، أن الحركة التعاونية، متخطية مجتمع الأمم، استهدفت "إرجاع التجارة الدولية من شكلها الحالى الذى هو النزاع على المكسب، إلى شكلها الحقيقى الذى هو تعاون الأشخاص المتفقين على استخدام مصادرهم للصالح العام للكل"[١].

هذه النظريات هى التى ستقود موس فى كتابه التقدير الاجتماعى للبلشفية **Appréciation sociologique du bolchévisme** الذى ظهر فى ١٩٢٤، إلى أن يتأثر "بالفاشية السياسية" للبلاشفة، الذين أرادوا توجيه المجتمع بتوجيهات التسار **oukases**. "البلاشفة، ماركسيون رومانسيون [...] كانوا خاضعين بشدة للعقيدة القديمة، لقد اعتقدوا أن النفوذ السياسى، القانون، المراسيم الرسمية، بعيدًا عن كونهم هم من روجوا لها، تستطيع أن تصيغ أو تشكل المجتمع الجديد[٢]". نرى كم أن مفهوم برودون لازال حيًّا. ولموس هذه العبارة الملحوظة: "يجب الكف عن ترديد عبارة أن "السيطرة على السلطة السياسية" هو الترياق لجميع الأوجاع[٣]". فالمسألة ليست فقط السيطرة على السلطة ولكن تأسيس أشكال جديدة للحياة حتى يصبح البشر اشتراكيين، إنها العيش بشكل اشتراكى بأكبر قدر ممكن. لا تتعارض "الاشتراكية العملية" مع المشروع السياسى للحزب، إنها تجهز لتحقيقه "بواسطة مشروع القانون المستقبلى" كما كتب فى عام ١٩٠٤[٤]. يبدو أن برودون وماركس استطاعا

(1) Marcel MAUSS, " Manifeste cooperative des intellectuels et universitaires français ", *loc. cit.*, p. 8.

(2) Marcel MAUSS, " Appréciation sociologique du bolchevisme ", *loc. cit.*, p. 555.

(3) *Ibid.*, p. 554.

(4) Marcel MAUSS, " La coopération socialiste ", *loc. cit.*, p. 146.

أن يتصالحا فيما يخص التركيبة الاجتماعية والاشتراكية المزدوجة: بالنسبة للتعاونيات، التبادليات والنقابات، المهمة هى "إلغاء جزء من الرأسمالة كل يوم" ؛ وبالنسبة للحزب، مهمته هى تحضير الثورة.

ماذا يتبقى للعمال من المشاع؟

المحاولات التى قام بها الكتاب السابق ذكرهم فيما يخص تحليل بناء السلطة الذاتية العمالية وازدهار "الاشتراكية العملية" كانت محبطة للكثيرين. أشكال العمل التى فرضها رأس المال، وجعل الحماية الاجتماعية فى يد الدولة، والسيادة البرلمانية فى الحياة السياسية وظهور أحزاب ذات ثقل بيروقراطى وموجهة بحكم الأقلية، كل هذه العوامل ساهمت فى إضعاف حيوية الكيانات العمالية. فقاموا بتحويل المؤسسات العمالية التحريرية إلى مدارس خاضعة للأقلية السياسية أو النقابية، الاشتراكية - الديمقراطية أو الستالينية. بالنسبة للتعاونيات، "فإنها تتبع طريقها الخاص بالشركات الموجودة فى السوق، واختفت التبادليات داخل أنظمة حماية الدولة[١]". أما التجار التبادليون و"التعاونيات الرأسمالية **coopitalisme**" فقد نقلوا المؤسسات العمالية إلى القرن العشرين على مبادىء الاشتراكية. خضعت أشكال الإنتاج والاستهلاك البديلة إلى العديد من قيود بيئتها بحيث إنها فى الغالب انتهت بأن أصبحت شبيهة بالأشكال الاقتصادية المهيمنة[٢]. حالة الضعف التى يوجد فيها المجتمع العمالى اليوم، الانتهاء المتنامى لنقاباته، "عدم وضوحه" فى المجتمع، هدم

(1) Jean-Louis LAVILLE, *Politique de l'association*, Le Seuil, Paris, 2010, p. 82.
(2) *Ibid.*, p. 237.

كوادره النظامية ومسح عباراته الرمزية تدمر الأمل الذى استطاعت الأجيال السابقة وضعه فى الامتداد المتقدم للسلطة العمالية المؤسسية المستقلة[1].
ويبقى أن نتعلم الكثير من هذه التجارب لنعيد التفكير فى المشاع لكن بتكلفة جديدة. يبدو هذا الدرس فى الواقع مختلف كثيرًا عن الدرس الذى توصلت إليه الماركسية التقليدية والذى يعد بالنسبة إلى البعض مصدر اضطرابنا الحالى. فإذا كان بالنسبة إلى ماركس كل شيء يرتكز على الطبقة المُكلفة بالمهمة الفدائية العظيمة، فهذا يعود إلى القمع الكلى الذى كانت ضحية له والتى كان من المتوقع أن تُكون "الطبقة العالمية". التاريخ يرينا طبقة صنعت نفسها وأسست نفسها بخلق كوادرها التنظيمية وفئاتها الخاصة وقواعدها الأخلاقية والقانونية وليس طبقة أسسنها منطق رأس المال. يجب إذًا أن نتمسك بإسهام علماء الاجتماع والمؤرخين الذين جاءوا بعد برودون وألقوا الضوء على التكوين المؤسسى لروابط التضامن وأدوات النزاع العمالى.

يبدو أن الدرس الذى يجب استخلاصه من هذه التجارب مختلف جدا عن الاستنتاجات السياسية التى أراد "اليسار الثانى" التمسك بها - النقابى أو السياسى - الجاهز دائمًا لاطلاق "حوار اجتماعى" بين "الشركاء الاجتماعيين" فى جميع الظروف، حتى تلك الغير ملائمة للموظفين. إن أيدولوجية "القطاع الثالث" التى تنص على جعل "المجتمع المدنى" نطاقًا مستقلا بشكل متزايد فى مواجهة الدولة والسوق وإقامته مكان الديمقراطية الحقيقية، قد قادت عددًا من مروجى "الإدارة الذاتية" إلى الانضمام إلى جانب الإدارة البسيطة للشئون الاجتماعية التى أرادت الدولة التخلص منها. فى الواقع، إنه من الصادم التوصل

(1) *Cf.* Stéphane BEAUD et Michel PIALOUX, *Retour sur la condition ouvrière*, La Découverte/Poche, Paris, 2012.

إلى معرفة كيف اختفى فجأة الحديث عن "الإدارة الذاتية" التى بدت قادرة على الوصل بين وسائل الإدارة التنظيمية والشكل العام للتكوين الاجتماعى كما فعلت التعاونيات من قبل، ليحل محلها الحديث عن "الاقتصاد الاجتماعى" المنفصل عن أى أفق اشتراكى.

ماذا حدث لمشاع العمال فى القرن العشرين؟ لو كان من غير الممكن عمل كتالوج للتجارب الاجتماعية المتعددة التى قامت بمد اختراعات القرن التاسع عشر، فعلى الأقل نستطيع استخلاص شكلين كبيرين. الشكل الثورى الذى يستهدف التغيير الجذرى للنظام الاجتماعى والسياسى، الذى انتشر فى بداية القرن العشرين، فى الوقت الذى وُجد فيه أعضاء جدد للسلطة – ١٩٠٥ و١٩١٧ فى روسيا، ١٩١٨ – ١٩٢١ فى ألمانيا، والمجر وإيطاليا[1] ؛ وظل هذا الشكل حيًا إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية: نلحظ عودة ظهور طموحات وممارسات الإدارة الذاتية فى عام ١٩٥٦ حتى بداية أعوام ١٩٨٠ فى المجر ويوجوسلافيا، وتشيكوسلوفاكيا، وبولوينا وعدد من شركات البلاد الرأسمالية فى وقت استيقاظ مايو ١٩٦٨، حيث الأشهر فى فرنسا كان احتلال مصنع LIP فى الأعوام ١٩٧٠. الشكل الثانى، أكثر تواضعًا فى نطاق تحوله، ولكن أكثر انتشارًا وأعلى قيمةً اليوم، وهو شكل "الاقتصاد الاجتماعى والتضامن"، تسمية واسعة جدًا تجمع الاتحادات، والتبادليات والتعاونيات. بالنسبة للشكل الأول، البُعد الوحيد الاشتراكى حقا فى الثورة الروسية كان "التجربة الناقصة فى إدارة المصانع بواسطة المجالس العمالية[2]". هذا لم يمنعه من التعظيم من

(1) *Cf.* Pierre NAVILLE, " Note sur l'histoire des conseils ouvriers ", *Arguments,* vol. 4, 10/18, Paris, 1978.

(2) Marcel MAUSS, " Appréciation sociologique du bolchevisme ", *loc. cit.*, p. 541.

تعددية الأشكال الاقتصادية، لكن تحت سيطرة الشكل الاشتراكى وفى ضوء الثورة.

اليوم، تُقدم الأشياء بشكل مختلف. الاقتصاد الاجتماعى والتضامن قد اختصر فى القطاع الثالث الملزم بأن يحاسب على "فائدته الاجتماعية"، أكثر من كونه ينظر إليه على أنه تحضير للإدارة الديمقراطية للملكية الاجتماعية. إذا كان طريق مجالس العمال لم يغلق تمامًا، فالمراحل الثائرة قصيرة جدا ومتفرقة جدا حتى إننا لا نستطيع أن نرى استمراريتها. محو المنظور الثورى فى الجزء الأخير من القرن العشرين جعل من الصعب جدا التوجه لوضع الأعضاء الجدد للسلطة العمالية فى أماكنهم بشكل مفاجئ. ولكن، وخاصةً فى ظروف تاريخية جديدة ، سيكون من العبث انتظار نوع من أنواع عودة "السوفييتات **soviets**" أو "المجالس العمالية[1]". كما سنرى فى الجزء الأخير، نحن نساعد فى إحلال حساس جذا للمشكلة بالنسبة للطريقة التى كان مأخوذ بها فى التفكير فى وضع المؤسسات العمالية المشتركة طوال المرحلة الطويلة من الرأسمالية الصناعية. العودة إلى تعليقات حنا أرندت حول الثورة المجرية فى عام ١٩٥٦ قد يساعدنا فى الفهم. لا شك أنه يوجد الكثير للاعتراض عليه فيما يخص التناقض الذى أوجدته بين السياسة، التى ستكون المجال الإنسانى الخالص للممارسة، والاقتصاد الذى يسد الاحتياجات الحيوية. لكن توجد نقطة لم تفتقدها عندما أكدت على الوظائف السياسية التى مارسها :المجلس الثورى"،

(1) Hannah ARENDT, " Réflexions sur la révolution hongroise ", in *Les Origines du totalitarisme, op. cit.*, p. 921-922 :

بالرغم من أن المجالس الثورية "كانت قبل كل شيء إجابة للاستبداد السياسى"، كانت المجالس العمالية "ردًا على النقابات التى لا تمثل العمال، ولكن التحكم الذى كان يمارسه الحزب عليهم".

في مقابل وظيفة إدارة الحياة الاقتصادية المكرسة "للمجلس العمالى". يوجد هنا بالفعل قلب شامل لأسطورة ذوبان السياسة فى الاقتصاد الموروث القديم من القديس سيمون الذى نجد بعضًا منه فى البرودونية كما فى الماركسية. مخلصة لفكر روزا لوكسمبورج ومفسرة لفكرها أيضًا، أوضحت حنا أرندت أن نظام المجالس الذى لم يجد نظريته بعد و"يبقى خاضعًا بالكامل للتجربة"، هو الشكل السياسى المخترع الوحيد الذى يعرض نفسه كبديل لنظام الأحزاب[1]. ليس الأمر مجرد أن جمهورية المجالس لا تلغى السياسة ولكنها تحقق الامتداد على جميع أمكنة وأشكال التحرك المشتركاً فى الحى والجامعة والمدارس وكل المؤسسات وليس فقط فى المصانع.

على عكس نموذج القديس سيمون لإذابة السياسة فى إدارة الإنتاج ولكن أيضًا ضد جميع أنواع التفرقة التامة بين السياسة والاقتصاد سمحت التجارب الجذئية والخبرات السياسية الأوسع للحركة العمالية برسم الشكل السياسى العام للمشاع. هذا يعنى أن أشكال الجمعيات التعاوينات والتبادليات وما إلى ذلك، يجب ألا تفهم على أنها أدوات للإدارة الاقتصادية والتنظيم الاجتماعى لكن على أنها مؤسسات سياسية كاملة. وهذا يجعل من "الاقتصاد الاجتماعى والتضامن" أو "القطاع الثالث" ليس فقط بذيلا فى حد ذاته ولكن حقل صراع بين الخضوع للمنطق السيادى أو رفضه عمليًا[2].

فى العنوان الافتتاحى "للرابطة الدولية للعمال" المصوغة فى عام ١٨٦٤، أوضح ماركس بشدة أن الحركة التعاونية النابعة من الأوينية **owenism**

---

(1) *Ibid.*, p. 923

(2) *Cf. infra*, partie III, " Proposition politique 5 ".

أوضحت فعليا أن الاقتصاد استطاع أن يتخطى الملاك الرأسماليين: "قيمة هذه التجارب الاجتماعية الكبيرة غير مبالغ فيها. بالأفعال وليس بالمنطق، أثبتت هذه التجارب أن الإنتاج على نطاق واسع وبالاتفاق مع احتياجات العلم الحديث ممكن أن تمضى دون أن تقوم فئة أصحاب العمل باستخدام فئة من "الأيدى" ؛ وأن وسائل العمل، حتى تؤتى ثمارها، لا تحتاج لأن تكون محتكرة للسيادة ولاستغلال العامل ؛ وأن العمل المأجور مثل الاستعباد مثل العبودية ليس إلا شكلً مؤقتًا وأدنى، مقدرًا له أن يختفى أمام العمال المتحدين والذين، هم أنفسهم، سيجلبون إلى مهمتهم أيادى مستعدة جيدًا وعقلاً منتبهًا وقلب رحب[1]". ولكنه قام أيضًا، على عكس البرودونية الصامتة أمام النضال السياسى بالدفاع عن أن تطور التعاون على المستوى الاقتصادى، بعيدًا عن اكتفائه الذاتى لم يكن بدون اكتساب تحول سياسى جذرى سمح بإعطاء دفعة عامة لهذا الشكل التنظيمى: "حتى تكون الكتلة العمالية متحررة يجب أن يأخذ التعاون بعدًا وطنيا، وكنتيجة، يجب تعزيزها بالوسائل الوطنية". يستنتج إذًا أن "المهمة الكبرى للطبقة العاملة هى الاستيلاء على السلطة السياسية[2]". لا يعارض ماركس التعاون على المستوى الاقتصادى وسيطرة العمال على السياسة، بل إنه يجمع بينهم من خلال جعل الثانية شرطًا للأولى. هذا النص من عام ١٨٦٤ يجد مكمله ومصححه فى النص الذى كتبه تكريمًا لكوميونة باريس، الحرب الأهلية فى فرنسا **La Guerre Civile en France**. لقد أشار فيه إلى أن "الطبقة العاملة لا يمكن أن تحصل ببساطة على حيازة جهاز الدولة الجاهز تمامًا وجعله يعمل

(1) Karl MARX, " Adresse inaugurale de l'AIT ", *Œuvres I, op. cit.*, p. 466.
(2) *Ibid.*, p. 467.

لصالحها[1]"، ولكن أنها يجب أن تؤسس شكلًا سياسيا جديدًا، ذلك الخاص "بالدستور الكوميونى". فى هذا المعنى، لا تبحث الكوميونة عن "أخذ السلطة"، ولكن عن تدمير السلطة القديمة للدولة لإنشاء نوع جديد من السلطة السياسية، وهو الشيء المختلف تمامًا. إنها تنفصل عن البديل فى هيئة التحذير البيروقراتى "الحصول على السلطة أو التنازل على الثورة". على عكس برودون، لطالما تحدث عن التطبيق العملى "الاقتصادى" وليس فقط التطبيق العملى السياسى، أو بشكل محدد أكثر، الغرض من الممارسة السياسية هو أن تؤكد على وجودها فى الحقل الاقتصادى ذاته وأنها يجب أن تخضع للمبادىء ذاتها وتسعى أيضًا إلى خلق مؤسسات حكم ذاتى. السؤال هو من ثم معرفة ما هى الممارسة التى تستطيع من خلالها تلك المؤسسات المخلوقة أن تكون على الأقل جاهزة فى ظروف النضال الاجتماعى اليوم.

(1) Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune,* La Fabrique, Paris, 2008, p. 151.



الفصل العاشر

التطبيق التأسيسى

تبين لنا أن إنتاج قانون للمشاع لا يمكن أن نفكر فيه حصريا من خلال مصطلحات مثل "القانون العرفى". ليس لأن العرف لا يستطيع إنتاج القانون، ولكن هذا الإنتاج بالأساس سيكون من خلال نقل القوانين القديمة جدا بلا وعى. كما رأينا، فإن هذا النقل لن يشكل سوى عملية تأكيدية، حتى إذا أنتجت هذه العملية بعض التغيرات على المدى الطويل[1]. السبب، هذا لا يستطيع هذا النقل تأسيس ما لا يمكن امتلاكه، بما أن هذا الفعل التأسيسى لا يستطيع إلا أن يكون واعيًا: إنه ينص فى الواقع على تحويل حق الاستعمال ضد الملكية، سواء الخاصة أو ملكية الدولة. ومن ثم قبل الاستخدام التأسيسى الذى تحدثنا عنه مسبقًا[2]، يوجد أيضًا عمل تأسيسى لا ينبع من الاستخدام ولكن يسبقه. إن "أعراف الفقر" قد لعبت بلا شك دورًا تاريخيًا لا يمكن تناسيه. ليس بغرض التقليل منها ولكن للاعتراف بدورها، سعت هذه الأعراف قبل كل شىء إلى الحفاظ على التعديات المتزايدة لأصحاب الملكية الخاصة، مساحة بداخلها

(١)الرجوع للفصل السابع
(٢)الرجوع للفصل السادس

تستمر الحقوق الجماعية القديمة. من هنا التواجد المشترك لهذه الحقوق مع الملكية الخاصة: نفس الأرض تصلح أن تكون ملكية مشتركة لشخص وتسمح فى نفس الوقت بالاستخدام الجماعى فى ظروف من الوقت والمكان معينة .

يحين اليوم خلق حقوق استعمال جديدة تفرض نفسها باتجاه معرفة المعيار الاجتماعى لما لا يمكن امتلاكه، لحدود الملكية الخاصة، وبهذا المعنى، التراجع عنها. من ثم، السؤال الحاكم هو معرفة بأى تطبيق عملى نستطيع ابتكار قواعد للحقوق المشكوك فى إنها ستتحول على المدى الطويل إلى أعراف. هذا الابتكار، الذى يعد من وجهة نظرنا الشيء الأساسى، وليس السؤال، الذى لا معنى له، وهو معرفة كيف نتحرك لإرساء التقاليد، بمعنى طرق الفعل والتحرك. فى الواقع لا أحد يستطيع تقرير تنفيذ الأعراف، لسبب بسيط وهو أن لا أحد يستطيع أن يؤسس عرفًا وفقًا لاختيار ما أو إملاءه بموجب فعل ذو طبيعى تشريعية. نحن لا نصدر التقليد بموجب مرسوم رسمى. وقد أوضح فنسنت ديكومب **Vincent Descombes** الصعوبة فيما يخص قصة مدير مدرسة انجليزية خاصة جديدة يحاول نشر عرف جديد: "إذا كان العامل الفردى، حتى إذا كان ذو سلطة مثل مدير تلك المدرسة، لا يستطيع أن يوجد عرف بفعل تصريحى وإذا كان العامل الجماعى المكون من المدير، الموظفين والطلاب أيضًا لا يستطيعون، فمن يستطيع؟ كيف تستطيع الإرادة خلق عرف؟[1]" نرى بخصوص هذا الشأن ان إحلال العامل الجماعى مكان الفردى لا يسمح بالهروب من مفارقة أن العرف يتأسس بموجب قرار فقط. لكن، إذا كان لا أحد، سواء فرد أو مجموعة، يستطيع أن يؤسس عرف، فالأشخاص

(1) Vincent DESCOMBES،*Les Embarras de l'identité*,Gallimard,Paris,2013,p. 245.

يستطيعون بممارستهم الجماعية إنتاج الحقوق، ليس فقط إنتاج حقوق مستقلة عن القوانين الموجودة ولكن أيضًا، إذا تطلب الأمر، أن تكون ضدها. إنهم لا يستطيعون أن يقرروا مقدمًا تحول هذه الممارسة إلى عرف، لكن على الأقل التحرك بشكل يُنشط بشكل دائم السلطة التى تولت وضع هذه القواعد، وهذا أفضل طريق "لعمل" الأعراف" على المدى الطويل. لأنه إذا كان حقيقيا أننا لا نستطيع أن نصدر العرف بموجب تشريع، لكننا على الأقل نستطيع وضع قواعد قابلة لأن تصبح أعراف بفعل الممارسة. نقابل هنا المسألة المشكوك فيها للمؤسسة التى تؤخذ على إنها عمل.

ماهى المؤسسة؟ هذا السؤال الذى يتردد منذ تشكيل المؤسسة هو مشكلة علم الاجتماع أو بالأصح السؤال الذى يطرحه علم الاجتماع على نفسه منذ تحديد هدفه ومن ثم ما يميزه كعلم. وهكذا فى مقال السنة الاجتماعية **L'Année sociologique** عام ١٩٠١ "علم الاجتماع. هدف ووسيلة"، مارسيل موس وبول فوكونيه**Paul Fauconnet**، تلميذان لدوركايم، أعطيا تعريفًا قويا من علم الاجتماع جعل المؤسسة هى المفهوم الأساسى[1]. وبالرغم من هذا نستطيع أن نتسائل هل مفهوم المؤسسة هو أولاً وقبل كل شيء مفهوم لعلم الاجتماع. لا ينبغى إلا أن نتساءل ماهو العمل الذى يسبق المؤسسة كنظام قواعد حتى نبدأ بالشك فيها. وفقًا للايتيمولوجيا اللاتينية، فعل "يؤسس" هو بالفعل يشير إلى أنه تأسيس أو تثبيت حالة الأشياء، حركة العمل أو الاستخدام، حركة الوضع أو الزرع وأيضًا هو نشاط التوجيه أو التعليم. السؤال الأنسب لن يكون "ما هى

(1) *Cf.* Marcel MAUSS,*Essais de sociologie*,Le Seuil,Paris,1971.

المؤسسة؟[1]" ولكن ما هى المؤسسة كعمل تأسيسى؟" هذا المعنى النشط الذى ستتمسك به اللغة الفرنسية بمعنى إرساء معايير العمل، وضع سلطة شرعية، توكيل أحد الاشخاص فى سلطة أو للقب وأيضًا تشكيل وتعليم شخصًا عاديا ليكون رجل شرطة[2]. هذا الجزء يشير إلى نتيجه الحركة أكثر من كون الحركة هى التى تجذب الانتباه: وهذا يعنى أن نظام القواعد هو الذى يحكم المجموعة أكثر من حركة التشريع نفسها، التجمع الاجتماعى حيث التماسك فيه تضمنه سلطة القمع أكثر من حركة نقل هذه السلطة، إرساء التعليمات أكثر من النشاط التثقيفى عنها. نجد عند شايم بيريلمان **Chaim Perelmana** (١٩٦٨) فكرة أن "إضفاء الطابع المؤسسى **institutionnalisation**" هى حركة خلق مؤسسات جديدة بالقانون[3]. ممكن أيضا أن نهنى بهذه الكلمة إعطاء الصفة الرسمية لشيء بالفعل كان موجود بدون أن يكون معروفًا عن طريق توضيحه بقاعدة ثابتة لا تصلح إلا لتوضيح الحقيقى منه .سنقول مثلاً: إن تغيير الحالة الذى بموجبه تكتسب مؤسسة ما شخصية معنوية مما يجعلها حائزة على الحقوق يشرح تمامًا معنى كلمة "مأسسة". نرى هنا الإشارة إلى الاعتراف الرجعى لذى يتناسب بشدة مع النشاط الخلاق الذى ينتج شيئًا جديدًا: وهذا الأخير يتكون سواء فى التكريس الرسمى لشيء موجود مسبقًا أو فى إنشاء ما هو جديد تمامًا.

---

(1) *Cf.* l'article "Institution" de l'*Encyclopédie philosophique universelle*,vol. II,*Les Notions philosophiques*,*op. cit.*

(2) *Ibid.* (*Cf.*,MONTAIGNE,*Essais*,Arléa,Paris,1992,Livre I,Chapitre XXVI,p. 112).

(3) ChaimPERELMAN،*Droit,morale,philosophie*,LGDJ,Paris,1968,mention né dans François GRESLE,Michel PANOFF,Michel PERRIN et Pierre TRIPIER,*Dictionnaire des sciences humaines*,Nathan,Paris,1990,p. 167.

تقليص الاجتماع للمؤسسة فى المُؤَسَس

كيف فكر علم الاجتماع فى هذه الازدواجية فى طبيعة المؤسسة؟ أو، بشكل محدد أكثر، هل بالفعل فكر علم الاجتماع؟ بالنسبة لكونت الفكرة التى يجب أن ترأس ظهور الاجتماع هى أن المُلك الإنسانى الاجتماعى خاضع مثل الملك الجسدى،"الحيوى أو السيكولوجى لقواعد مفهومة،أو بشكل آخر، توجد مظاهر اجتماعية خالصة تشرح بأسباب اجتماعية أن المجتمعات أو التجمعات الاجتماعية لها خصوصية واضحة للأفراد التى كونتها،والتى تحدد بعض تصرفات أعضائها. المجتمع هو إذًا مجموعة من الأشكال أو العادات الجماعية التى سبقت وجود الأشخاص وتُشكل طريقة التفاعل،والإحساس والتفكير. اللغة،والقواعد العائلية،والمعتقدات الدينية هم أمثلة لذلك. فى مقدمة الطبعة الثانية من "قواعد المنهج السوسيولوجى" **Règles de la méthode sociologique** (١٩٠١)، يحدد دوركايم فى هذه الجمل معنى المؤسسة: "نستطيع أن نطلق كلمة مؤسسة على كل المعتقدات وكل أنماط السلوك المؤسس من قِبل الجماعة ؛ يمكن تعريف السوسيولوجيا على أنها: علم المؤسسات، تكوينها وتشغيلها[١]". بالنسبة إلى موس وفوكونيه، كلمه "مؤسسة" هى الأنسب لوصف "كل طرق التفاعل والتفكير التى يجدها الشخص مستقرة مقدمًا والتى يتم انتقالها بشكل أعم عن طريق التعليم[٢]". بالنسبة إليهم، مادة علم الاجتماع تتكون من مجموعة عادات اجتماعية بمعنى "طريقة التفاعل أو التفكير المكرسة من التقاليد ويفرضها المجتمع على الأشخاص". ما يعنى

---

(1) Cité in *Dictionnaire de la pensée sociologique*,PUF,Paris,2005,p. 360.

(2) *Ibid.*

أن هذه العادات "تتحول بدون توقف" وأن هذه التحولات يجب اعتبارها أيضًا جزءًا من مواضيع علم الاجتماع .لنكن أكثر دقة، هذه الأشكال الاجتماعية ليست مستقلة، إنها مترابطة فيما بينها ومع ما يحيط بها. علم الاجتماع هو إذًا هذا النظام الذى يُكون كل هذه الأشكال التى لا يمكن اختزالها فى الإرادة أو الشعور الإنسانى.

ما يدل على ما هو اجتماعى، بقدر ما يشكل موضوع علم الاجتماع، هو صفته الفوق - إنسانية، الخارجية والتفوقية، الإجبارية فى بعض الأحيان، بسبب هذه الخارجية وهذه التفوقية. إذا كان فى المجتماعات "التقليدية"، يتمتع الجزء الإجبارى بالذات بالقوى، كما تشهد القيمة الدينية المرتبطه بالتصرفات اليومية، ففى المجتمعات "المتفوقة" يبدو الشخص أكثر استقلالاً. والصفة الاجتماعية تكون أقل ارتباطًا بالصفة الإجبارية للعادات وبالصفة المؤسسة أو المستقرة مسبقًا، ويأتى التعليم هنا ليضمن توغل هذه العادات والأشكال المؤسسة سابقًا فى داخل الإنسان. هذه هى الطبيعة المنشأة مقدمًا للشأن الاجتماعى، فكرة تواجدها بالفعل قبل الإنسان، وتبعًا لذلك دائمًا ما "يجدها الإنسان موجودة بالفعل"، وهو ما قاد فوكونيه وموس لاقتراح التعريف الشهير لعلم الاجتماع بأنه علم المؤسسات، معرفين المؤسسة على أنها "مجموعة من الأفعال أو الأفكار المؤسسة يجدها الأشخاص أمامهم والتى تفرض نفسها عليهم بشكل أو بآخر[1]". نجد هنا أنهما يعطيان لما هو مُؤَسس تعريفه من المؤسسة، أى من المنشأ سابقًا، سمته الأساسية.

(1) *Cf.* Marcel MAUSS,*Essais de sociologie*,*op. cit.*,p. 16.

هذا يقود الكاتبين لعمل مماثلة جريئة وطبيعية بشكل كافٍ: " المؤسسة هي في الأساس في النظام الاجتماعي ما هي الوظيفة في النظام البيولوجي: وكما أن علم الحياة هو علم الوظائف الحيوية، فعلم المجتمع هو علم المؤسسات[١]"" الباب مفتوح لما سيصبح في القرن العشرين، بالأخص في العالم الأنجلوساكسوني، علم الاجتماع "الهيكلي-الوظيفي" - الخاص بپارسونز **Parsons** بالتحديد - الذي يجذب المؤسسة تجاه المستقر والمجمد. في حين أنه عدم كفاية التعريف الأول للاجتماع كمؤسس أو مستقر مقدمًا واضح أمام أعين المؤلفين أنفسهم. ما هو التغيير الذي حدث، في التاريخ، إذا كانت المؤسسة هي المماثل للوظيفة الحيوية؟ إنهم لم ينسوا ازدواجية تحليل الشأن الاجتماعي كما تخيلها كونت الذي يجب النظر إليها من زاويتين، الثابتة والديناميكية.

لكن البعد الديناميكي للشأن الاجتماعي دائمًا ما يُنظر إليه على أنه تغيير ما هو منشأ. لايوجد تغيير يأتي من العدم. لا يوجد تغيير إلا ذلك الخاص بالمؤسسات: "كل هذه التغيرات، بدرجات مختلفة، هي تغيرات مؤسسية موجودة"[٢]. موضوع علم الاجتماع يعاد تعريفه كعلم المؤسسات الحية، "بقدر ما تتشكل، تعمل وتتحول في اللحظات المختلفة"[٣].

نجد هذه الفكرة عند فوكونيه وموس حول "شرح السوسيولوجيا". إذا كان يجب شرح الشئون الاجتماعية من خلال شئون اجتماعية أخرى، والمؤسسات

(1) *Ibid.*.p. 16-17
(2) *Ibid.*.p. 17.
(3) *Ibid.*

بمؤسسات أخرى، لا يجب أن نستنج من هذا أن فعل البناء الاجتماعى على البناء الاجتماعى مباشر. لا يوجد قوة تحويل فى المجتمع إلا عن طريق "الرأى"، أى، بشكل أصح، "التمثيل الجماعى. "الشئون الاجتماعية هى إذًا أسباب لأنها تصورات أو تتفاعل وفقًا للتصورات. الجوهر الحميم للحياة الاجتماعية هو مجموعة التصورات[١]". هذا لا يجعل علماء الاجتماع يهربون إلى الدائرة التى تصنع التصورات من "تعبيرات" بعض الحالات الاجتماعية، المعطاة كتأثيرات نابعة من التصورات. التصورات هى وسائط ضرورية، شروط وعوامل للتغيير. إنها ترمز إلى الحالات المادية، الأشكال والمؤسسات. عند التحول والمواجهة والتغير، تسمح هذه التصورات بدورها بتغيير الحالات والمؤسسات. لهذا يستطيع فوكونيه وموس أن يكتبوا: "الشرح السوسيولوجى المتعارف عليه لا يستحق إذًا أى درجة من تأنيب الماديين الذى وجه إليه أحيانًا[٢]. سنذهب بهذه الطريقه إلى المؤسس المعطى للمؤسس المعدل بواسطة التصورات، لكن بدون الخروج نهائيا من المؤسس، بما أن التصورات التى هى أصل تعديل المؤسس هى نفسها التعبير عن المؤسس .

من المفهوم أن بعض التيارات تظهر نفسها قلقة بشأن إعادة التفكير فى المؤسسة من سماتها المختلفة، بدلاً من تخفيف المفهوم إلى درجة جعله الهدف الوحيد لعلم الاجتماع. يميز ماكس فيبر بين "الجمعية" **Verein** و"المؤسسة"[٣] **Anhalt**. هذان النموذجان للتجمع يشتركان فى الاحتواء على

---

(1) *Ibid.*.p. 26.

(2) *Ibid.*.p. 28-29

(3) Max WEBER،*Economie et société*.t. 1.*Les Catégories de la sociologie*.Pocket.Paris.1995.p. 94-95.

"قواعد منشأة بشكل منطقى" أى "بشكل منهجى". الفرق يكون أنه فى حالة الجمعية "لا تطالب اللوائح القانونية إلا بصلاحية أولئك الذين يدخلون بحرية مستقلين عن رئيسهم"، وفى حالة المؤسسة، القواعد "ممنوحة". فى مصطلح عند المؤلف "كل القواعد التى لم تؤسس بموجب اتفاق حر وشخصى من المتشاركين، ومن ثم أيضًا القرار الذى تأخذه الأغلبية وتخضع له الأقلية[1]" هو ممنوح. وكما يقول أيضًا فيبر: "يفترض أن قواعد المؤسسة صالحة لكل إنسان تتوافر فيه بعض المقومات "الميلاد، والمساهمة مع المؤسسات المحددة"، بدون الاهتمام بأن يكون الإنسان قد دخل المؤسسة بواسطة رئيس - كما فى حالة "الجمعية" وعلاوة على ذلك يكون قد شارك فى إنشاء النظام الأساسى[2]". إن هذه السمة الممنوحة للقواعد هى التى تبرر ترتيب الدولة والكنيسة لعدد من المؤسسات. نتعامل إذًا مع "معارضة قطبية" لا تدعى أبدًا استنفاذ مجموع المجموعات المُتَصَورة. السؤال السوسيولوجى الذى يجذب انتباه فيبر هنا هو تحديد درجة الانقياد التى بها يخضع أعضاء المجموعة المؤسسية "للسلطة المانحة[3]". من هذا المنظور ليس المهم إملاء القواعد ولكن الطريقة التى تكون بها القواعد مراقبة من بعد إملائها. ولهذا إذًا لأسباب منهجية عميقة لن يكون البعد المؤسسي مناسبًا تمامًا .

(1) *Ibid*.p. 92.
(2) *Ibid*.p. 94.
(3) *Ibid*.p. 92.

فى مقابل هذا النهج الذى لا يستطيع فهم "المؤسسات الحية" فى سياق تكوينها،طموح سارتر فى نقد المنطق الجدلى **Critique de la raison dialectique** هو اقتناص اللحظة المناسبة "للـمؤسسة" فى أوج ارتفاعها بداية من اللحظة التى تسبقها مباشرة، أى لحظة "المجموعة المنظمة". إنه بواسطة تكوين المؤسسة انطلاقًا مما قبلها يحاول سارتر إثبات الطبيعة المتناقضة للمؤسسة: فى الواقع، للمؤسسة هذه الصفة المتناقضة، وكثيرًا ما يشير علماء الاجتماع إليها بإنها "التطبيق العملى وشيء ما[1]". من ناحية، من حيث التطبيق العملى، إنها تظل دائمًا منظمة بغايات قد تكون تحررية ومغتربة – وهو ما يطلق عليه سارتر "المعنى الغائى" ؛ ولكن من جهة أخرى، "المؤسسة"، كما هى، تمتلك قوة كبيرة من الجمود: ليس فقط لأنها جزء من مجموعة مؤسسة ولا نستطيع تغييرها بدون تغيير الآخرين، ولكن فوق ذلك لأنها تقدم نفسها، فى داخل ومن خلال ذاتها الجامدة، على أنها شيء أساسى وتُعرف البشر كطرق غير أساسية لاستمرارها[2]". وهذا هو ما يشكل خصوصية المؤسسة، إنها بكونها تتميز بقوة جمود داخلية، ذاتها الجامدة للأشياء لا تشطب صفتها العملية، هذا ما سيشكل منها بالتأكيد "جثة خالصة". ونرى أن مسألة الذات الخاصة بالمؤسسة، وصفتا "التطبيق العملى" "والشيء" لاتعودان أبدًا إلى التفرقة، التى كانت محل السؤال فى فقرة سابقة، بين المؤسسة "كعمل" والمُؤَسس "كنتيجة". فى الواقع، التمييز بين الفعل والنتيجة لا يحكم مقدمًا باستدامة أو عدم استدامة الفعل بعيدًا

(1) Jean-Paul SARTRE،*Critique de la raison dialectique*,Gallimard,Paris,1960,p. 687.

(2) *Ibid.*

عن نتيجته، ولا أكثر من أنها لا تحكم مقدمًا بشيئية النتيجة: أن يكون الفعل هو التطبيق العملى، وهو ما لا يستطيع بسهولة ألا يكونه - إلا إذا اعتبرنا أنه قرار حتمي - فهذا لايتضمن أبدًا أن تكون نتيجته شيء. فى المقابل، التطبيق العملى لا يُختزل عند لحظة تدشين خلق المؤسسة، إنه يساعد كيان المؤسس إلى ما هو أبعد من مجرد استقراره، حتى فى وظائفه اليومية. لقوله بطريقة مباشرة أكثر، إن حقيقة النتيجة هى، إذًا حقيقة المؤسس نفسه، التى يجب أن نفهمها فى ذات الوقت على أنها تطبيق عملى وشيء بدلاً من تصنيف الصفتين على لحظتين متفرقتين مؤقتًا. يجب أن نفهم إذًا كيف أن التطبيق العملى الإنسانى يستطيع أن يكتسب فى بعض الحالات جمود "الشيء" ليصبح مؤسسة، بالتمييز هنا بين الأشكال العملية التى هى أيضًا خالية من هذه الشيئية ومن ثم، بمعنى ما، تأتى المؤسسة.

لتحقيق هذه الغاية، من المهم إعطاء فكرة مجملة لنمط التقدم الذى يقود سارتر إلى تحول الجماعة المنظمة إلى المؤسسة. إنه يبدأ تحليله "بالمجموعات العملية الجامدة"، ثم يدرس الأنواع المختلفة "للمجموعات" قبل الوصول إلى "الطبقات الاجتماعية" التى تكمل بنضالها التحول إلى التاريخ. ثم بدورها، الجماعات العملية الجامدة تفهم "المتسلسل" و"الجماعى": إذا كان المتسلسل يمثل الأغلبية الموحدة، مثل مستخدمي خط أتوبيس ينتظرون نفس العربية والعربات لاتتميز عن بعضها إلا برقمها، يُعَرف الجماعى على أنه "علاقة ذو اتجاهين لشيء مادى ومفتوح أمام تعددية يجد فى نفسه وحدته الخارجية" - نستطيع أن نفكر فى جماعية العمال الذين يعملون فى مدينة فى نفس المصنع،

وتشكل تعددية الأفراد المتبادلين المتجمعين على نمط سلبى فى الأساس[1]. المجموعة تتكون بالتفاعل ضد المجموعات العملية الجامدة، وتعرف نفسها بتطبيق عملى مشترك منظم ليصل إلى نهاية مشتركة. هذا التطبيق العملى للمجموعة يسبق نضالها الذى يهدف إلى التغلب على عدم القوة والتفرق اللذين يميزان التسلسل. وبهذا ينجح تحليل المجموعة على عكس تحليل العملية - الجامدة. لكن يجب ألا نخطئ فى معنى هذا التلاحق: تأكيد سارتر أن "التجمع الخامل مع تركيبه التسلسلى هو النموذج الأساسى للاشتراكية[2]" لا يعود أبدًا لتأكيد شيء من "الأولوية التاريخية أو الوقتية"، ولكن فقط "الأسبقية المنطقية". على سبيل المثال، تتكون المجموعات فى هيئة "قرارات-نفى" للجماعى - مجموعة فرعية من العملى - الخامل -، الذى يعنى "أنها تتخطاه وتحافظ عليه[3]"، بينما أن الجماعى، حتى إذا أتى عقب تحلل المجموعة، لايحافظ على شئ من هذه الأخيرة بكونه جماعى. أن تكون المجموعة مهددة دائمًا من السقوط فى الجماعى لايمنع أنه دائمًا ما عليها أن تتكون ضد الجماعى. من ثم نحن نهتم بإعادة التكوين الجينى الذى يعمل بطريقة التجاوز الجدلى بالذهاب من البسيط للمركب وكنتيجة غير قابل للانقلاب. فى داخل المجموعات، نتبين بالتتابع "المجموعة المدمجة"، "المجموعة المنظمة" و"المجموعة-المؤسسة". المفهوم الخاص للمجموعة المدمجة هو العمل بشكل حصرى من التطبيق العملى الشائع بدون أن تقدم جهازًا منظمًا على عكس المجموعة

---

(1) Alphonse DE WAELHENS," Sartre et la raison dialectique ",*Revue philosophique de Louvain*,3e série,tome 60,n65,1962,p. 88.

(2) Jean-Paul SARTRE,*Critique de la raison dialectique*,*op. cit.*,p. 452.

(3) *Ibid.*

المنظمة التى تنطوى على "توزيع المهام[1]" و"أجهزة متخصصة" التى توجه وتدير التطبيق العملى المشترك.

السؤال هو أن نعرف بالتحديد كيف يتم المرور من المنظمة إلى المؤسسة. جواب سارتر هو أنه توجد تناقصات داخل المجموعة المنظمة تؤدى إلى التحول إلى "المؤسسة" بواسطة "تحجر" العملى وتعزيز منطق التكامل: "تتحول المنظمة إلى تسلسل هرمى، يُولد القسم الرسمى المؤسسة[2]". القسم هو الطريقة التى بواسطتها تبحث المجموعة على ضمان بقاءها إلى ما وراء المعركة التى أشعلتها بإعطاءها لذاتها نوعًا من الاستمرارية. هذا ما يجعل القسم لا يفترق عن الإرهاب، على الأقل الداخلى، الذى تمارسه المجموعة على كل من أفرادها: يقسم كل شخص يقسم أنه لن يقطع القسم، لكن يبرر تصفيته لنفسه بأنه خائن فى حال الانفصال. لكن توجد هنا طريقة للحماية من تهديد العملى - الخامل بخلق حالة من "الجمود الوهمى" التى هى بالتحديد جمود مقنن. التناقض يتضح هنا وضوح الشمس مادام الاعتراض على الإرهاب يصل إلى تقوية الجمود الذى من المفترض أن تحاربه. إنه هو هذا التناقض الذى يسمح بفهم توهج المؤسسة كلحظة تأخذ فيها السيادة تحديد السلطة. وبهذا تنص السيادة فى داخل هذه السلطة المطلقة على أن المجموعة بواسطة القسم تمتلك كل عضو من أعضائها. لكن بمعنى أن كل فرد يقسم ويتلقى قسم الآخرين، يصبح الجميع ملوك، أو كما يقول سارتر، أشباه ملوك، مادامت سلطة كل شخص محددة بسلطة الآخر. تسعى السيادة

(1) *Ibid*.p. 544.

(2) *Ibid*.p. 671.

إذًا إلى التوحيد والشمول، لكن أبدًا بدون القدرة على الوصول إلى سبب لهذا التقييد المتبادل. هنا بالتحديد أساس الإرهاب الداخلى: تعلن المجموعة عن هذا الشمول الصعب التطبيق ويتحدد كل شخص انطلاقًا من هذا الشمول غير الموجود، ومن هنا نوع من "الفراغ الداخلى"، "والمسافة" أو "الضيق" الذى يعبر عن عدم قدرة الجميع وتعزيز ممارسات التكامل[١]. لأجل محاولة تخطى هذا الفراغ أو هذه المسافة الصعب تخطيها، تأخذ السيادة شكل السلطة. هذه الأخير تُولَد عندما "تتوقف السيادة التى تمر على الجميع" "لتصبح "العلاقة الخاصة من واحد تجاه الكل" وبواسطتها "هذا الواحد" "يتلقى ويركز العنف الداخلى للمجموعة كسلطته لفرض قواعده[٢]". بعيدًا عن القدرة على تحقيق الشمول المنتظر، لا تفعل السلطة إلا إظهار التناقض الداخلى للسيادة بشكل أوضح. كما يقول سارتر، "السيد يحكم بواسط وفوق عجز الكل" بمعنى أن الاتحاد الحى لجميع أعضاء المجموعة سيمنع وظيفته ، لكن فى نفس الوقت وظيفته هى النضال ضد الميول إلى التفرق والتسلسل، "أى ضد نفس الظروف التى تحول منصبه شرعى وممكن[٣]".

فى نهاية هذا الجدل، تماثل لحظة التأسيس فى المجموعة "الترويض الذاتى الممنهج من الإنسان للإنسان"، أى "التطبيق المتصلب" الذى "يتلقى تصلبه من عجزنا" "ويشكل لكل واحد وللجميع مؤشر واضح على التجسيد reification"[٤]. يبدو إذًا ظهور المؤسسة مثل "لحظة تدرج مشتركة"؛ حيث

(1) *Ibid*.p. 686.
(2) *Ibid*.p. 693.
(3) *Ibid*.p. 713.
(4) *Ibid*.p. 692.

"يتظاهر كل شخص نبذ الحرية من نفسه ليحقق كشيء الوحدة أمام خطر المجموعة المنحدرة[1]". يمكننا أن نتساءل هنا إذا لم يكن هنا القيد الأساسى لهذا التحليل. بالتأكيد، جدارة هذا التحليل التى لا يمكن إنكارها هى التفكير فى كون المؤسسة تطبيق عملى، وراء النهج السوسيولوجى الكلاسيكى. وأيضًا السعى بجد للانتباه إلى الجمود الخاص بالمؤسس انطلاقًا من صفات التطبيق العملى نفسها، دون تدخل لحظة تكون غريبة عنه تمامًا. لكن لماذا نختصر بتعمد المؤسسة فى هذا الهروب للأمام فى عملية التجسيد؟ بل بالأخص، لماذا لا نبحث عن التفكير فى المؤسسة انطلاقًا من التطبيق العملى المشترك لمجموعة النضال ومن ثم قبل لحظة التدهور والتصلب؟ باقتباس هذا الطريق، من الجائز أن سارتر استطاع فتح احتمال آخر وهو الخاص بالتطبيق العملى المشترك الذى سيظهر من المؤسسة ولن تكون السيادة والسلطة مصيره. لكن وجب عليه التضحية بهذا الاحتمال لمنطق الحجة التى تسعى منذ البداية لإظهار الدولة مثل "هيئة تكامل" لمجموعات مختلفة داخل المجتمع، وأكثر تحديدًا كمجموعة مُوَجِهة تعتمد فى نفوذها على التلاعب بالجماعات الجامدة[2]. فى تحليل أخير، يجب أن تظهر الدولة مثل الحقيقة المطلقة للمؤسسة. المسألة كلها إذًا هى معرفة إمكانية التفكير فى المؤسسة بخلاف تحديد السلطة والسيادة.

المؤسسة والقوة التأسيسية

إذا كان حقيقيًا "أن السلطة ترتكز بالضرورة على الجمود والتسلسلية، لكونها سلطة تشكلت"[3]، فهذا لا يمنع أنها يجب أن تعمل بنشاط لمواجهة

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*.p. 610.
(3) *Ibid.*.p. 694.

"غزو المجموعة بالتسلسل"، وهو ما تفعله باسم السيادة: "المجموعة المؤسسة، المنطق المُشكل، الخطاب المحدد والمشتق بالفعل من التسلسل، كل هذه الأشياء تُفهم فى الوحدة العملية للسيد على أنها المنطق المُؤَسِس[1]". الفرق بين "المنطق المُؤَسس" و"المنطق المُؤَسس" يجعلنا بالتأكيد نفهم الفرق المماثل بين "السلطة المُؤسِّسة" و"السلطة المُؤسَّسة". هذه التفرقة تطرح سؤال معرفة ماذا يجب أن نعتقد فى مجموعة غير قادرة على الحصول على قوتها التأسيسية إلا عن طريق وحدة السيادة. كما نطرح السؤال حول العلاقة بين القوة التأسيسية ووحدة السيادة. لكن قبل أى شيء، نطرح سؤال ما هو بالضبط مفهوم "القوة التأسيسية".

بمعناها السياسى الكلاسيكى، التفرقة بين القوة التأسيسية والقوة المؤسسة يعود إلى سييس **Sieyès**: القوة التأسيسية هى المصدر الذى يسبق التأسيس وعلى هذا النحو لا يمكن أن تُستمد من أى دستور أو حتى تلتزم مقدمًا بعدم تعديل الدستور التى لها مهمة إملاؤه. إنها تتكون من ثم من الإرادة الحرة من كل القواعد أو الإرادة المطلقة التى من شأنها تدميرها من خلال الموافقة على الخضوع لمعيار موجود سابقًا أو الامتثال مقدمًا مع القاعدة التى توجدها بحكم ممارستها الخاصة. قضيته الحصرية هى فقط "الأمة" وجميع السلطات الأخرى "التشريعية – والتنفيذية– والقضائية"، لكونها مُشكلة بواسطته. نعلم أن كارل شميت **Carl Schmitt** فى وقت لاحق، جعل تعريف السلطة التأسيسية راديكاليًا بتحويله إلى إرادة سياسية تأتى فوق كل المعايير، حتى وإن كانت دستورية،

(1) *Ibid.*.p. 705.

من خلال تعليق النظام السياسى كله على "القرار السياسى المُؤَسس"[1]. فى الواقع، إنه تقليد فكرى كامل ينظر إلى القوة التأسيسية على أنها نموذج السلطة السيادية، بمعنى المطلق، "المتحررة فيما يتعلق بالقانون". نفهم أنه فى هذه الظروف يكون من الصعب تشبيه شيء ما على أنه قوة تأسيسية من شأنها أن تنبع من التطبيق العملى المشترك والتى ستكون بهذا المعنى غير سيادية.

هذا هو التحدى الذى يسعى هاردت ونيجرى الكشف عنه فى **Multitude** و **Commonwealth**. بالنسبة إليهم الموضوع يتعلق بكيفية فهم العلاقة المزدوجة للتمرد على المؤسسة الحكومية المستقرة والذى يسعى إلى تدميرها، ولكن من الناحية الأخرى، يحتاج التمرد إلى المؤسسات "البديلة" وإلا فلن يمكنه النجاح فى اجتياز اختبار المدة. للتغلب على هذه الصعوبة، بالتأكيد يجب أن نرفض التفكير فى هذه الأخيرة كمماثلة للأولى: يجب وجود مؤسسات من نوع جديد تناسب التمرد والثورة. إذا توصلنا للتفكير فى هذا التجديد الجذرى، ببساطة سننسب إلى سارتر أن المؤسسات الحكومية تنبع من منطق السيادة بدون محاولتها جعل جميع المؤسسات تخضع لنفس هذا المنطق. فى هذه الحالة ستوجد مؤسسات ، بعيدًا عن البحث عن تحقيق التوحيد والشمول بواسطة "القمع العملى لصراعات الطبقات"، (سارتر)، ستجعل من الصراع نفسه العامل الأساسى لبنائها. فى الجزء الأخير من الكتابين اللذين ذكرناهم، نجد هاردت ونيجرى يرتكزان على تجارب مختلفة جدًا لتعريف مفهوم المؤسسة بواسطة ثلاثة عوامل: أولاً، ترتكز المؤسسة على الصراع بمعنى أنها تدعم وتمدد قوة الانفصال الخاص بكل ثورة وكل تمرد وهو ما تحمله

(1) Carl SCHMITT، *Théorie de la constitution*,PUF,Paris,1990.

فى داخلها - إنها المؤسسة كنزاع مفترض ؛ ثم، تُوحد المؤسسة أشكال الحياة الجديدة المنبثقة أثناء التمرد بأن تصنع لها عادات وممارسات جماعية - إنها المؤسسة التى تُفهم على أنها عملية المأسسة ؛ فى النهاية، تُفتح المؤسسة أمام تحولها الخاص الدائم من خلال التفردات التى تشكلها - إنها المؤسسة كعملية مستمرة للتحول الذاتى، فى مقابل أى جمود فى المُؤَسَس[1].

بالرغم من ذلك، حتى إذا كان هذا التعريف يأخذ شرعيته من سبينوزا أو ماكيافل[2] فهذا الجديد لن يمضى بسهولة. فإنه سيقابل اعتراضين كبيرين، أحدهما اجتماعى الآخر سياسى. الاعتراض الاجتماعى يعود على المفهوم الوظيفى للمؤسسة: "الأفراد "يدخلون" فى المؤسسات و"يخرجون" من "الهويات"، وظيفة المؤسسات هى عملية تحول الأفراد بتعديل سلوكهم إلى نماذج متطابقة. وعلى هذا يرد هاردت ونيجرى أن المسألة كلها هى تحديد "مكان القوة": طبقًا لهذا "المفهوم الاجتماعى الكلاسيكى"، المؤسسات هى التى "تشكل" الأفراد، بينما أن، وفقًا لمفهوم، الانفرادات هى التى "تشكل" المؤسسات. وراء فكرة "دخول" الأفراد فى المؤسسات نجد النظرية المثارة فى بداية هذا الباب: دائمًا ما توجد المؤسسات قبل الأشخاص، ومستقلة عن نشاطهم. الاعتراض الثانى يعود على مجموعة نظريات سياسية وقانونية "كلاسيكية" أيضًا. طبقًا لهذه النظريات، النظام السياسى يرتكز على نقل الأشخاص للحقوق والنفوذ إلى السلطة السيادية. التعريف الجديد الذى اقترحه هاردت ونيجرى يبدو عاجزًا عن شرح سبب استقرار النظام السياسى؛

(1) *Cf.* Michael HARDT et Antonio NEGRI,*Commonwealth,op. cit.*,p. 462-463.

(2) Spinoza du *Traité politique* et Machiavel des *Discours sur la première décade de Tite-Live.*

لأنه يرفض جعله يعتمد على السيادية. نلاحظ هنا أنه إذا "دخلت الأفراد فى المؤسسات" فلن يدخلوا بالقيود الهادئة ولكن وفقًا لتحول إرادى ومتفق عليه. الأمر الأساسى هو أنه يجب عليهم "الدخول" وليس الطريقة التى بها يدخلون: لأنهم إذا "دخلوا"، لا يستطيعون أن يمارسوا نفوذًا "تشكليًّا" حقيقيًّا. على عكس ما تفترضه نظريات العقد الاجتماعى، الأشخاص ليسوا هم مصدر المؤسسات الحقيقى؛ لأن هذه الأخيرة لا ينبغى أن ترى النور إلا بموجب تنازل من جانبهم. ينبغى على المؤسسات إذًا أن "تساهم فى تأسيس القوة التأسيسية، أى النظام الدستورى للسيادة". فى مقابل هذا الاعتراض، فإن هاردت ونيجرى يربطون المعايير التى أنتجتها الثورة بالقوة التأسيسية وليس بالقوة المُؤَسَسة: "بالنسبة إلينا، تشكل المؤسسات على العكس قوة تأسيسية أكثر منها مُؤَسسة". لكن أصل هذه القوة التأسيسية هو فى معارضة تكوين السلطة السيادية: "الانفرادات التى تكون الكثرة لا تنقل حقوقهم أو نفوذهم، إنها تمنع تشكيل قوة سيادية، وبفضل المقابلات، تصبح كل واحدة فيهم أكثر قوة"[1]. وبدلًا من الاضطرار إلى الدخول فى المؤسسات المُشَكلة قبلاً مستقلة عنهم، هذه الانفرادات تدعم قواهم المُشَكلة بالممارسة المشتركة. الصعوبة تكمن في فهم كيف تستطيع هذه القوى منح المجال للممارسة المشتركة.

فى الفصل ٣,٦ من الكومنولث، "التحكم فى الثورة"، لا يكتفى هاردت ونيجرى بتناول مفهوم "القوة التأسيسية" ولا سيما بنقد جميع "الآليات التى تتضمن تطور القوة التأسيسية فى تركيب القوة المؤسسة"، وقد ذهبا إلى أبعد

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI،*Commonwealth,op. cit.*,p. 465.

من ذلك بإدخال المفهوم الإشكالى "للحوكمة التأسيسية[1]". إنهما لا يجهلان أنه فى الأصل هذا المفهوم "للحوكمة" عائد على "هياكل التنظيم، والإدارة ومحاسبة الشركات الرأسمالية"، قبل أن يشير إلى أشكال السيادة الإمبرالية. للذين يعارضون بطريقة كلاسيكية ضرورة وجود حكومة ذات هيكل قانونى ثابت على شكل "حوكمة عالمية" ذات الآليات المرنة، ويكررون أنه يجب على العكس تدمير مفهوم الحوكمهة هذا من الداخل بطريقة إعادة صياغته فى مفاهيم مثل الديمقراطية والثورة[2]. بالارتكاز على أعمال مجموعة من النظار الألمان الملهمين من نهج النظم الذى طوره نيكلاس لومان **Niklas Luhmann**، إنهم يفهمون تحول "الحكومة" إلى "الحوكمة" كمحاولة دعم منطق الشبكة الذى يحاول إداره الصراعات وتحقيق المحاسبة المعيارية بين أجزاء المجتمع الشامل[3]. يجب أن تتناسب "الحوكمة التأسيسية"، من وجهة نظرهم، التى تعكس الشكل الإمبيريالى، مع نظام دستورى ترتكز فيه "مصادر القانون" وطريقة تشريعها فقط على القوة التأسيسية والأخذ الديمقراطى للقرار[4]. إن ما يثير التساؤلات فى صيغة النص، هو صعوبة التمييز بوضوح بين "المؤسسة" "والدستور" بسبب الغموض الذى يحيط بمفهوم السلطة التأسيسية. نفهم إذًا أن "إرادة المؤسسات والدستور" تتخطى كل عملية ثورية إلى ما هو أبعد من فترة الثورة والتمرد[5]. هذه الإشارة الغريبة وُلدت بالتماثل مع الكونتسولين **Kuntswollen**، أو "رغبة الفن"- فى روما المتأخرة كما يراها

---

(1) *Ibid.*.p. 480-481.
(2) *Ibid.*.p. 482.
(3) *Ibid.*.p. 483.
(4) *Ibid.*.p. 484-485.
(5) *Ibid.*.p. 485.

التاريخى الفيينى عن الفن ألوا ريجل **Alois Riegl**، وهى "رغبة تصل بين جميع العبارات الفنية المنفردة فى تطوير مؤسسى متماسك". يجب أن تحكم العملية الثورية " رغبة مؤسسية ودستورية"، نوع من ال **Rechtswollen**، الذى يصل بين انفرادات الكثرة فى "عملية مشتركة قوية ودائمة[1]". لا يوجد أدنى شك فى أن هاردت ونيجرى يبحثان من هنا كيفية تخطى التعارض الموجود بين المفهوم "السوسيولوجى" للمؤسسة والمفهوم "القانونى - السياسى" للدستور للتفكير بشكل أفضل فى الملازمة الراديكالية للسلطة التأسيسية فى المجتمع.

لكن ماذا يتبقى من مفهوم السلطة التأسيسية؟ ألا يميل إلى فقد أى معنى منذ بدء مفهوم "الدستور" تصميم "عملية تشكيل المؤسسات والدساتير السياسية" ولم يعد عملية تأسيس جسم سياسى جديد أو تنظيم السلطات المؤسسية المختلفة التى تنتج عنه؟ أوليس فى رغبتنا الملحة فى منع التفكير فى الخاصية السياسية للعملية التأسيسية، وصولنا أخيرًا إلى تقليص ممارسة السلطة التأسيسية فى عملية "التأسيس" بشكل عام، العملية التى ستجد أنها تحتاج إلى أن تكتمل فى النضالات الاجتماعية نفسها حتى تخترع من موقعها مؤسسات جديدة؟ ولكن ولكن ما هو الوضوح الذى سنحصل عليه بوصف "الصراعات التأسيسية" من أجل المشاع وكذلك تمردات الربيع العربي وحركة الإنديجنادوس **Indignados** فى إسبانيا وإسرائيل أو احتلال وول ستريت؟ فى مقال حديث، "إعلان **Declaration**"، حيث يسمى الفصل الثالث باسم "دستور المشاع"، يُعرف هاردت ونيجرى ما يطلقون عليه "النضالات

(1) *Ibid.*.p. 484.

التأسيسية" كالآتى: "ما نعتبره تأسيسى هو النضالات التى توضع فى مجال المشاع والتى لا تكتفى بالتعبير عن حاجة ملحة لكن ترسم أيضًا حدود العملية الدستورية الجديدة[1]". ماذا نعنى بالتحديد بمعنى هذه الحركات باستخدام تعبيرات مثل "الحركة التأسيسية"، القرارات التأسيسية"، "العملية التأسيسية" أو أيضًا "الحركات التأسيسية الجديدة[2]"؟ "المعارك التى نستوعبها هنا تحت نفس المسمى، ألا تختلف بعمق فيما بينها؟ ألا يحق لنا أن نعيد إلى المؤلفين السؤال الذى اعتقدا أنهما قد أجابا عليه والذى يطرح بعد قراءة هذه الفقرة: "لماذا يجب علينا الاعتقاد أن هذه المعارك جزء من نفس الدورة[3]"؟

ما المعنى الذى يمكن أن يكون لايزال موجودًا للحفاظ عليه فى مفهوم القوة التأسيسية إذا كان من أجل تأكيد أن هذه السلطة "متجزرة بعمق فى النضالات[4]"، إلى درجة أنها لم تعد متميزة عنها؟ أوليست طريقة بسيطة لوصف البعد الابتكارى السياسى الذى نريد أن نعطيه للسمة الأساسية لهذه الحركات؟ لو هذه هى الحالة، نحن لا نرى كيف يسمح هذا البعد التأسيسى بإدراك تحول الأشكال الجديدة للحياة إلى عادات جماعية، مطابقةً بالجانب الثانى للمؤسسة المنعزلة الخاص بهاردت ونيجرى. لماذا نستمر فى هذا الاتجاه لمفهوم ثم تطويره من تقليد فكرى مختلف، خاص بالثورات؛ حيث الشغل الشاغل هو إنتاج دساتير سياسية جديدة؟ ألا يكون الاستنتاج الأخير هو أن "مفهوم القوة التأسيسية قد انتهى"؟ على العكس، إذا تمسكنا بأن هذا

(1) Michael HARDT et Antonio NEGRI، *Déclaration*, *op. cit.*, p. 69.

(2) *Ibid.*, p. 70-74.

(3) *Ibid.*, p. 85.

(4) *Ibid.*, p. 71.

المفهوم يحتفظ أيضًا ببعض الاستمرارية برغم التغييرات الحاصلة منذ تجربة "الثورات الكبيرة"، ألا يجب العودة إلى التفريق بين القوة التأسيسية والقوة المانحة دون استيعاب التوزيع المتفق عليه الذى يجعل من الأولى مفهومًا اجتماعيًّا ومن الثانية مفهوم سياسيًّا؟

السلطة التأسيسية والتخيل الاجتماعى

هذا بالتحديد هو مسار كاستورياديس. بالاعتراف بأن دراسة الاجتماع تنطلق من المؤسسة، إنه يعطى لهذا "الشأن" معنى مختلفًا تمامًا عن المعنى الخاص بدوركايم. إنه ينفصل عن المسار السببى والمحدد الذى يميز هذا المفهوم. إنه لا يريد ولا يستطيع قبول حقيقة اقتراح فوكونيه وموس الذى بموجبه التغيرات التاريخية - من أى طبيعة كانت - "منذ التغييرات اليومية للموضة وحتى الثورات السياسية والأخلاقية الكبيرة"-، "دائمًا ما تكون، بدرجات مختلفة، إصلاحات للمؤسسات الموجودة[1]". فى مقابل التقليص السوسيولوجى للمؤسسة فى المُؤَسس، إنه يجادل بأولية المُؤَسِّس على المُؤَسَّس: الثانى لا يكون إلا نتيجة لممارسة "السلطة التأسيسية" كقوة خلاقة.

إذًا إنه خلق الاجتماعى - التاريخى هو الذى يشكل له العمل الأول والأساسى وليس المُؤسَس كما هو موجود فى كل مجتمع: يوجد الاجتماع المُؤسَس ولكنه يفترض دائمًا مقدمًا الاجتماع التأسيسى[2]". موضوع فكرته

(1) Paul FAUCONNET et Marcel MAUSS،" La sociologie،objet et méthode "،*in* Marcel MAUSS,*Essais de sociologie*,*op. cit.*,p. 17.

(2) Cornelius CASTORIADIS،*L'Institution imaginaire de la société*,Le Seuil,Paris,1975, p. 167.

هو العمل التاريخي. الصيغة الشهيرة لل١٨ برومير **18 Brumaire**، "البشر يصنعون تاريخهم"، يجب أن تفهم بمعنى أنهم يخلقون عالمهم الاجتماعى. كيف يحدث هذا؟ ها هو بالنسبة إليه السؤال الأساسى ونقطة الانطلاق. لم يجد كاستورياديس عند ماركس جوابًا واحدًا وواضحًا، كان مدركًا للضغط الموجود عنده بين البعد الثورى والبعد الطبيعانى - التطورى. التاريخ هو عامل الحداثة، الحداثة الجذرية. إن هذه الحداثة الجذرية التى يجب أن نجعلها مفهومة وليس تنوع ما هو موجود. لا يجب أن ننظر إلى المؤسسة قبل كل شيء، وبالأساس، على أنها من المُؤسَس ولكن من المُؤسِس الذى يُوجِد المُؤسَس والذى بدوره سَيُهدم بالحداثة الجذرية. تشهد اللحظة التأسيسية على قدرة إنسانية خاصة تتكون من خلق دلالة أصلية بالكامل من العدم. فى هذا، ليس التمثيل صورة لكذا[1]، لكنه شكل جديد جذريًا يأخذ مما يسميه كاستورياديس "المتخيل". لقد قدم هذا المفهوم الأخير فى كتابه من خلال مفهوم "دلالة التخيل الاجتماعى"، فى مقابل كل مفهوم وظيفى يختصر كل المؤسسات الاجتماعية فى وظيفة إشباع الحاجات الإنسانية. بالنسبة إليه الأمر يتعلق بالإشارة إلى البعد الرمزى الخالص الذى لا تنبع منه فقط اللغة ولكن بشكل أوسع كل نظم المعانى. كل تجسيد بالرموز ينطلق من التخيلى الذى يفترض فيه القدرة على "رؤية ما لا يوجد فى شيء ما" أو "رؤيته بشكل آخر[2]". كما يشير، هناك بعدان "للتخيلى"، الخاص بالمُؤسس والمُؤَسَّس. بينما أن

(1) *Ibid.*.p. 8. *Cf.* Cornelius CASTORIADIS,*Les Carrefours du Labyrinthe 1*,Le Seuil,Paris,1978,p. 99.

(2) Arnaud TOMES," Introduction à la pensée de Castoriadis ",*in* Cornelius CASTORIADIS,*L'Imaginaire comme tel*,Hermann Philosophie,Paris,2007,p. 48-50.

البعد الاول يعود على المفاهيم والمؤسسات المستقرة مسبقًا فالثانى يصمم المصدر الذى من منطلقه تبرز مفاهيم ومؤسسات جديدة خلال التاريخ. إن ما يميز الاجتماعى - التاريخى الإنسانى هو بالتحديد نشاط الخيال التأسيسى: "المجتمع هو عمل الخيال التأسيسى[1]". و بكلمة "تخيلى"، لا نفهم فقط القدرة على تخيل شيء غائب موجود فقط فى الوعى، وهو ما ينبع من التخيل "المنتج" ولكن أيضًا القدرة الراديكالية على "إخراج شيء لم يكن ولن يكن موجودًا فى شكل صورة" أو أيضًا "القدرة الأصلية على طرح أو إعطاء، فى هيئة تمثيل، شيء أو علاقة غير موجودين[2]". هذه القيمة النظرية للتخيلى ليست مستقلة عن الفكرة الثورية التى تحرك كاستورياديس. لأنه إذا كان حقيقيًا أن "المجتمع المؤسَس يعمل دائمًا بواسطة المجتمع المؤسِس" وأنه "تحت التخيل الاجتماعى المستقر يجرى دائمًا التخيل الجذرى[3]"، فليس أقل حقيقةً أن المجتمع قد قام فى الكثير من الأحيان بنفى وتغطية بُعده التأسيسى[4]. كما أن المشروع الجذرى للتحرر لا يستطيع تعيين هدفٍ آخر غير هدف المجتمع واعى بالتأسيس الذاتى، وهذا ليس إلا اسم آخر للديمقراطية. نرى لماذا الوضع الثورى فى السياسة يتطلب الانطلاق من تعريف للاجتماع الذى يربط الأولوية بالقطع مع وظهور مفهوم جديد تمامًا فى التاريخ.

---

(1) Cornelius CASTORIADIS، *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3*, Le Seuil, Paris, 1990, p. 139.

(2) *Ibid.*, p. 191. (*cf.* Arnaud TOMES, " Introduction à la pensée de Castoriadis ", *loc. cit.*, p. 59, note 2).

(3) *Ibid.*, p. 147.

(4) *Ibid.*, p. 159.

تتناقض وجهة النظر هذه مع "السببية" لعلم الاجتماع الدوركايمى؛ لعدم قدرتها على إدراك تغيير المؤسسات وحالات الجماعات الاجتماعية انطلاقًا من اللحظة التى يكون فيها التمثيل انعكاسًا "للصور"، وتعبيرًا عن حالة الأشياء الموجودة فقط. كيف تستطيع التمثيلات-التأملات أن تتحول لتعطى المجال للطفرات التأسيسية؟ ولكن نقد كاستورياديس يصيب الماركسية أيضًا، التى تتنازل عن إغراء السببية باتخاذ الاقتصاد سببًا للتحرك. إنه يفشل فى إيضاح مفهوم المؤسسة التى تمثل عنده النقطة العمياء **punctum caecum**. من ناحية، إنه يحاول إبعاد المؤسسات فى "البنية الفوقية" القانونية -السياسية، بشكل يجعلنا نفهمها "كأشكال" ستحدد "بـالبنية التحتية" الاقتصادية ومهمتها لهذا السبب هو أن "تعبر" لهذه الأخيرة - سواء كان فى وضع التأخير أو، وهذا نادر، بالتوقع. من ناحية أخرى يجعل من هذه البنية التحتية "محتوى" أو "مادة للحياة الاجتماعية" التى ستكون بالفعل تشكلت قبل المؤسسات وبشكل مستقل عنها، كما لو كانت هذة البنية ممكنة بدون مؤسسات[1]. على عكس هذه النظرة التى تغذى أسطورة المجتمع بدون مؤسسات[2]، يجب أن نذكر أن الاقتصاد نفسه "لا يمكن أن يوجد إلا فى شكل مؤسسة[3]". بطريقة عامة، يبدو أن الشرح السوسيولوجى ممكن أن يفسر الانعكاسات، والتكرار، والإنتاج ولكن يبدو أنه غير قادر أمام الحداثة الجذرية التى يصنعها التاريخ. يؤكد كاستورياديس على أن "الاجتماعى (أو التاريخى) يضم اللا سببى كلحظة أساسية[4]". إن اللاسببى، بالمعنى الأقوى والأكثر جذرية، "يبدو كسلوك لا

(1) Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 186.
(2) *Ibid.*, p. 166.
(3) *Ibid.*, p. 187.
(4) *Ibid.*, p. 65.

يمكن "التنبؤ" به فقط، ولكنه خلاق أيضًا (للأشخاص،والجماعات،والطبقات أو المجتمع ككل) ؛ ليس فقط ابتعادًا بسيطًا ونسبيًا عن نموذج موجود، ولكن كوضع نموذج جديد للسلوك، كمؤسسة لقاعدة اجتماعية جديدة، كاختراع أداة جديدة أو شكل جديد - باختصار كاندلاع أو إنتاج لا يستنتج من موقف سابق، استنتاج يتعدى الافتراضات الجديدة. [...] لا يمكن التفكير في التاريخ حسب الرسم الإيضاحي المحدد (ولا حسب الرسم الإيضاحي الجدلي البسيط) لأنه هو مجال الخلق(١)".

في هذا المعنى، النشاط التأسيسي يعترف بالبعد الاجتماعي، وفي بعض الظروف، بالبعد السياسي. أو بالأخرى، يتطابق مع السياسة نفسها. في الواقع، إنه "التشكيك الواضح في المؤسسات القائمة في المجتمع"، في "المؤسسة المعطاة". من الأساسي بالنسبة إليه السعي إلى "إعادة التأسيس الشامل للمجتمع"، بحيث يمكن تعريفه بأنه "نشاط جماعي واضح (مفهوم ومحرر)، هدفه تأسيس المجتمع كما هو". آليته في هذه اللحظات الدرامية التي هي الثورات، يقدم نفسه على أنه "قدوم اليوم"، الجزئي بالتأكيد، من المُؤسِس إلى الشخص(٢)".

لفهم تعريف السياسة، يجب أن ننتبه إلى الفرق الفاصل الذي يضعه كاستورياديس بين السياسة والسياسي. السياسة هي النشاط الذي له صلة "بجميع مؤسسات المجتمع" والسياسي هو "بعد السلطة الواضحة" لكونها موجودة دائمًا في جميع أشكال المجتمع حتى تلك التي تتجاهل السياسة. تُمنح

(1) *Ibid.*.p. 65.

(2) Cornelius CASTORIADIS، *Le Monde morcelé*.*op. cit.*.p. 156.

السلطة الواضحة مع وجود هيئات قادرة على إصدار أوامر بالعقوبات المرتبطة بالنزاعات وبالقرارات: إذًا تتكون من "السلطة القضائية" و"السلطة الحكومية"، بالمعنى الأوسع لهذه المصطلحات فى شكلها الحالى "ما إن يوجد مجتمع سواء يحكمه القبيلة، أو القدماء أو المحاربون، أو الشعب أو الدولة[1]. لم يخترع أحد إذًا السياسى: "اليونانيون لم يخترعوا السياسى بمعنى بعد السلطة الواضحة الموجودة فى كل مجتمع، لقد اخترعوا، أو بالأحرى خلقوا، السياسة، التى هى شئ مختلف تمامًا[2]". فى مقابل القيمة الحصرية "للسلطة الواضحة"، يحتفظ كاستورياديس بفارق واضح بين السلطة التأسيسية التى ليست إلا شكل من "السلطة الواضحة": "لأن السلطة الأساسية فى المجتمع، السلطة الأولى التى يعتمد عليها الجميع وهى ما أطلقنا عليه السلطة - التحتية، هى السلطة التأسيسية. وإذا توقفنا عن الانبهار "بالدساتير"، فإنها غير قابلة للترجمة أو للتشكيل، لأنها تنبع من الخيال التأسيسى. اللغة، "العائلة"، المبادئ الأخلاقية و"الأفكار"، وعدد لا نهاية له من الأشياء وتطورها، يهرب من الأساس إلى التشريع. وبالإضافة، طالما أن هذه السلطة قابلة للمشاركة، فالكل يشارك فيها. كلهم "كُتاب" عن تطور اللغة، العائلة، المبادئ الأخلاقية وما إلى آخره[3]".

الاعتراف بالسلطة التأسيسية،باعتبارها سلطة أساسية يطرد السلطة الدستورية من الأولوية المنسوبة إليها بواسطة تقليد فيلسوفى، الأولوية التى لم يستطع ولا سارتر ولا نيجرى وضعها محل السؤال - لأن الأول جعل من المؤسسة مكان انطلاق السيادة فى المجتمع، والثانى لإرادته إغراق البعد

(1) *Ibid.*.p. 150-151.
(2) *Ibid.*.p. 154.
(3) *Ibid.*.p. 165.

"الدستورى" فى النضالات الاجتماعية لدرجة إخلاء التعبير من أى معنى مرتبط به. يرى فنسنت ديكومب **Vincent Descombes** فى هذا الاعتراف طريقة الانفصال عن ما يسميه "دائرة الوضع الذاتى" أو أيضًا "الظاهرة الفلسفية للوضع الذاتى المعيارى": فى الأصل، كان بعض الأفراد يتجمعون لتقرير القواعد الدستورية وخلق شعب بموجب ذلك، ومن ثم "بقرار خالص، يقرر العامل الجماعى أن يخلق نفسه من العدم ويخول لنفسه سلطة على حياة مجموعة من البشر[١]". يجب إظهار الوجود السابق للحياة الاجتماعية بمعنى الثقل التاريخى لمجتمع مؤسس من قبل، مثل الحالة التى وحدها تجعل من الممكن اجتماع عدد من المواطنين للاتفاق على قواعد تشغيل المؤسسات السياسية وذلك حتى نهرب من تعسف السلطة الدستورية المنفصلة عن التاريخ ولدرء الشخصية الأسطورية للمشروع الروسوى المكلف "بتأسيس شعب" بوهبه دستور مناسب. وهكذا، "وراء قضية السلطة الدستورية يجب أن نعترف بممارسة السلطة التأسيسية[٢]". إذا فهمنا كاستورياديس جيدًا، السلطة الخالقة الحقيقية ليست "السلطة التشريعية"، التى تنص على عمل القوانين والتى ليست إلا سلطة دستورية ضمن أخريات، وليست حتى "السلطة الدستورية" التى تخول للسلطة التشريعية والسلطة التنفيذية وضعهم بالترتيب فى الدستور، ولكنها سلطة تأسيس مفاهيم خيالية لكونها تسمح بأن "يشترك الجميع فيها"، إنها العمل الجماعى للجميع. مافعله اليونانيون بخلق "السياسية" هوإذًا إظهار جزء من السلطة التأسيسية وخلق مؤسسات لجعل الجزء الواضح من السلطة يصلح للمشاركة بتأكيد المساواة فى المشاركة من الجميع فى تحديد التشريع، والقانون والحكومة[٣].

---

(1) Vincent DESCOMBES،*Les Embarras de l'Identité.op. cit.*.p. 244

(2) *Ibid.*.p. 246.

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé.op. cit.*.p. 165.

لكن كيف نفهم هذه الجملة: السلطة التأسيسية هي بحق السلطة الخلاقة؟ ألا يجب أن نتجنب، إذا أردنا احترام أولوية التأسيس حتى النهاية، عزل "المفاهيم الخيالية" عن حركة خلقهم؟ أليست المخاطرة هي بتجسيد الخيال "الذي هو الخلق من العدم"، "خلق لا يتوقف وغير محدد بالأساس (الاجتماعي-والسياسي والنفسي) للوجوه/ الأشكال/ الصور، التي يمكن من خلالها فقط أن يكون "شيء[١]"، برده إلى المتخيل الذي هو عمله أو نتيجته[٢]؟ وبالإضافة كيف نتعرف على الخالق في علاقته بعملية الخلق والمخلوق نفسه؟ لو افترضنا أن خلق الاجتماع ليس عملاً واحدًا أو أكثر من "المؤلفين" وأن الاجتماعي-السياسي تعدى بطريقة لا نهائية أي "ذاتية - متبادلة[٣]" **Intersubjectivity**، هل يجب علينا تصور ما هو على الرغم من كل شيء، فعل منبعث من "جماعة مجهولة"؟ كثيرة هي الصيغ التي تذهب في هذا الاتجاه: السلطة التأسيسية كسلطة تحتية "هي في نفس الوقت سلطة الخيال التأسيسي، والمجتمع المؤسس وكل التاريخ الذي يمر به"، إنه إذًا في هذا المعنى "سلطة الحقل الاجتماعي-السياسي نفسه، وسلطة الشخص[٤]". بالتأكيد السلطة التأسيسية ليست سلطة شخص بالذات بقدر ما هي سلطة الجميع، لكن هل يسمح هذا للكثيرين تأكيد أنها سلطة

(1) Cornelius CASTORIADIS، *L'Institution imginaire de la société*.*op. cit*.p. 7. Sur tous ces points.*cf*. l'ouvrage essentiel de Nicolas POIRIER.*Castoriadis. L'imaginaire radical*.PUF.Paris.2004.

(٢) يفضل كاستورياديس استخدام مصطلح "التخيل العاطفي" بدلًا من "المتخيل" للإشارة إلى منتجات التخيل "الأخير أو الجذري".

Cf. Cornelius CASTORIADIS.*L'Institution imaginaire de la société*.*op. cit*.p. 191.note 21.

(3) Cornelius CASTORIADIS، *Le Monde morcelé*.*op. cit*.p. 138.

(4) *Ibid*.p. 145.

شخص؟ كيف يمكن للفرد أن يشارك بطريقته فى خلق مفاهيم خيالية إن لم يكن يستطيع بأى شكل ممارسة هذه السلطة؟ ماذا نعتقد فى خلق جماعى لن يشارك فيه الشخص بكونه فردًا؟ فى الواقع، بالنسبة لـــكاستورياديس، الصعوبة تكمن فى ربط الخيال الاجتماعى التأسيسى بالنفسية المنفردة كخيال فردى. فى الواقع، كما فهم أرسطو جيدًا، روح الفرد هى فى الأساس تخيل. هذه القدرة التشكيلية والمتخيلة، هذه القدرة على إنتاج الفانتازيا التى تسبق كل تنظيم ولو بدائى، يطلق عليها كاستورياديس "الخيال الراديكالى" أو "غير الواعى[١]". نفهم جيدًا أنه "الخيال الراديكالى" وليس "المتخيل الراديكالى". الخيال الراديكالى هو نمط لوجود المتخيل الراديكالى، والمتخيل الاجتماعى هو نمط آخر[٢]. بالمثل أيضًا، هل المعارضة بين النفسية المنفردة والمجتمع عميقة: إن الحالة النفسية ذاتية بشدة حتى إنها فى حالتها الأولى تكون البنية النفسية توحدية[٣]. تنص بالضبط عملية التنشئة الاجتماعية على إدخال المفاهيم التى أنتجها المتخيل الاجتماعى داخل الفرد. وبهذا، يكون "المتخيل الراديكالى" و"المتخيل الاجتماعى" وجهين مختلفين بشكل جذرى عن "المتخيل الراديكالى" ولا نرى كيف يمكن اتحادهما. ولكن يجب أن يحدث هذا ما دام فى التخيل الراديكالى للنفسية يوجد "مصدر مشاركة الفرد فى الخلق الاجتماعى- التاريخى[٤]"، بما

(1) *Ibid.*.p. 184

(2) Cornelius CASTORIADIS،*L'Institution imaginaire de la société*.*op. cit*.,p. 533. Cité par Arnaud TOMES." Introduction à la pensée de Castoriadis ".*loc. cit*.,p. 65

(3) Cornelius CASTORIADIS،*L'Institution imaginaire de la société*.*op. cit*.,p. 429. (التوحدية هنا بمعنى عدم التفرقة بين الفرد والآخرين).

(4) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*.*op. cit*.,p. 185.

أنه خلالها تصعد "العصارة النفسية" التى تنمى هذا الخلق باستمرار[1]. إنه إذًا بواسطة هذا التخيل يشارك الفرد فى ممارسة السلطة التأسيسية التى تصنع اللغة، المبادئ الأخلاقية، العائلات وما إلى آخره. يصر كاستورياديس كل مرة على "أن مصدر الخلق التاريخى الوحيد هو التخيل الراديكالى للجماعة المجهولة[2]".
ما المكان المتبقى فى هذه الشروط للمشاركة الفرد فى "خلق المعنى"[3] (*Sinn- Schöpfung*) الذى يُشَكل الاجتماعى-التاريخى؟ أوليست ممارسة الفرد للسلطة التأسيسية فى النهاية مماثلة للإنتاج والتغيير الذى يحدثه الفرد فى الاستخدامات السارية فى المجتمع، وهذا يقودنا إلى "العرف" واستمراره، بعيدًا عن التوجيهات المضطربة "للخيال الراديكالى[4]"؟ لكن كيف نتجنب تقليص ظهور الأعراف الجديدة لصالح تغيير بعض العادات القديمة الخاملة، بنفس الطريقة التى يتبعها علم الاجتماع الكلاسيكى؛ حيث يقلص ظهور مؤسسات جديدة بإحداث التغيير فى القديمة؟

لنتخطى هذا التعارض، يجب أن نعطى للتطبيق العملى الجماعى المكانة الأولى بالاعتراف أن له بعدًا رمزيًا أساسيًا. بهذه الطريقة، سيكون التطبيق العملى الوسيلة التى بواسطة الخيال الراديكالى للأشخاص ستتفاعل مع المفاهيم المؤسسة للخيال الاجتماعى. فقط بواسطة التطبيق العملى، سيستطيع

(1) Cornelius CASTORIADIS، *Les Carrefours du labyrinthe 1* ,*op. cit.*,p. 146

(2) Cornelius CASTORIADIS، *Le Monde morcelé*,*op. cit.*,p. 187.

(3) *Ibid.*

(٤) يتحدث فينست ديكومب عن "السلطة الضمنية" التى تحدث عنها كاستورياديس: "إن "السلطة الضمنية" عند كاستورياديس تماثل الكلمة الفرنسية "العرف" عند بعض الكتاب مثل مونتينيى Montaigne أو باسكال Pascal. تشير هذه الكلمة عندهم إلى العادة، الطبيعة الثانية ومن ثم القدرة المعبرة للفرد".
Vincent DESCOMBES، *Les Embarras de l'identité*,*op. cit.*,p. 247

مشروع التحول أن يتحقق وستكون صيغته: "أينما لم يوجد أحد، يجب أن نصبح نحن[1]". لكن كيف نربط ممارسة السلطة التأسيسية بالتطبيق العملى؟ أو الأفضل، كيف نعتبر هذه الممارسة تطبيقًا عمليًّا؟ المشكلة من هذا المنظور هى فكرة التطبيق العملى التى أطلقها كاستورياديس. من ناحية، رأينا أن الخلق الاجتماعى-التاريخى عمل جماعى غير منسوب لأحد بعينه، هارب من سيطرة الضمير والإرادة ؛ ومن ناحية أخرى التطبيق العملى هو النشاط الذى يتوجه للحكم الذاتى، بمعنى "النشاط الذى يستهدف الآخرين فى شكل أفراد ذاتية ويريد أن يساهم فى الوصول إلى استقلالهم الكامل[2]". هذا النشاط بالتأكيد قد يأخذ شكل علاقة متماسكة بين عدة مواضيع "مثل علم التربية والتحليل النفسى"، لكن أيضًا أن يأخذ الشكل السياسى "خوفًا من عدم الترابط الكامل". السياسة هى إذًا "النشاط الذى يستهدف تحويل مؤسسات المجتمع لتتناسب مع معيار استقلالية الجماعة"، إنها تستهدف "مؤسسات الاجتماعى"، "وتستهدف المؤسسة كما هى[3]". إنها إذًا نشاط يتتبع بوعى أهدافًا معينة، فى حين أن خلق مفاهيم جديدة تهرب من النشاط الواعى. المسألة إذًا هى معرفة كيف أن التطبيق العملى الجماعى الواعى يستطيع وبشكل غير مباشر إيجاد مفاهيم اجتماعية

(1) Cornelius CASTORIADIS،*Les Carrefours du labyrinthe 1*,*op. cit.*,p. 80.

(2) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*,*op. cit.*,p. 81. *Cf.* aussi Cornelius CASTORIADIS,*L'Institution Imaginaire de la société*,*op. cit.*,p. 112.

"نحن نطلق التطبيق العملى على هؤلاء المستقلين والذين يعدون العامل الأساسى لتطور استقلالهم الذاتى".

(3) *Ibid.*,p. 82 et p. 83-84.

جديدة أو على الأقل أن يشارك في ظهورها[1]. إذًا يجب علينا التفكير في التطبيق العملي حتى نحرر هذه الإمكانية.

التطبيق العملى والخلق

السؤال الأساسى هو معرفة أى علاقة من الممكن إنشاؤها بين التطبيق العملى والخلق. من الممكن أن ننتظر حتى تصبح المؤسسة المخلوقة هى نفسها التطبيق العملى. وباتباع مصطلحات كاستورياديس، يجب أن يطلق اسم "التطبيق العملى" حصريا على النشاط المنظم الذى يهدف إلى الوصول للاستقلالية، وليس على كل نشاط إنسانى مستقلا عن غايته. المصطلح إذًا مسئول عن حكم ذي قيمة إيجابية، على عكس قيمة "الخلق" والتى لا تهتم تمامًا بأى محتوى للقيمة، أى إنها محايدة[2]. من واحد لآخر، الاشتقاق المباشر غير ممكن : "بحث أنطولوجى يتوجه لفكرة الخلق، يترك المكان، بالطريقة الأكثر تجريدًا، لاحتمالية تأسيس مجتمع ذاتى والحقيقة الستالينية والنازية. عند هذا المستوى وتقريبًا كل المستويات، لا يحتوى الخلق على أى قيمة، والسياسة لا

(1) تكمن الصعوبة بالنسبة لهابرماس، الذى يعترض على فكرة كاستورياديس أن التطبيق العملى التحررى لا يمكن أن يسيطر على المؤسسة بالدلالات الاجتماعية بما أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تنبع من نشاط جماعى مقصود.
Cf. Philippe CAUMIERES,*Castoriadis. Critique sociale et émancipation*,Textuel,Paris,2011,p. 45-46.

(2) Cornelius CASTORIADIS,*Les Carrefours du labyrinthe 1*,*op. cit.*,p. 72 : " Indétermination et création en elles-mêmes ne portent pas la valeur ".

"تُستنتج" من الأنطولوجيا[1]". الاجتماعى هو المؤسسة أو الخلق، وسواء كانت هذه الفكرة متعارف عليها أو مرفوضة، فإنها لاتغير شيئًا، بل بالعكس، السياسة هى أساسًا تطبيق عملى. لا يوجد معنى للحديث عن "السياسة الستالينية" أو "السياسة النازية" ولكن نتحدث عن "الخلق" وأشكاله فى المجتمع بقدر ما يستمر فى النبوع من الاجتماعى - التاريخى[2]. باختصار، إذا كان أى تطبيق عملى حقيقى يتحمل المؤسسة-المخلوقة إلى تعبيرها الواعى، وبهذا المعنى يشارك بشكل كامل، فإن أى مؤسسة-مخلوقة لا تنبع من التطبيق العملى.

هذا التشديد لمفهوم التطبيق العملى هو أمر مثير للدهشة عندما نتذكر المعنى الذى قدمه أرسطو لهذا المصطلح نفسه. بالتأكيد، هذا التقارب بين المؤلفين يبرر نفسه فى حدود معينة، مادامت صيغة كاستورياديس - النشاط الذى يعد الاستقلال هدفه وغايته - تدعو إلى التفكير فى الفكرة الأرسطية وهى النشاط الذى له هدفه الخاص بدلاً من أن يُفرض عليه غاية من الخارج[3]. يبقى أن، إذا كان التطبيق العملى يختلف عن **poièsis** - أى الجزء التقنى - الذى له نهاية خاصة به، فهذا الاختلاف لا يشكل للمفكر اليونانى أى دلالة أخلاقية: إنه بواسطة الأفعال المتكررة، يكتسب الإنسان الفضيلة (الشجاعة)، وكذلك يكتسب الصفات السيئة (الجبن). إن الفضيلة والرذيلة متماثلتان؛ حيث إن الاثنتين تتولدان من أفعال تنتج من التطبيق العملى وليس التقنى: نحن لسنا شجعانًا أو جبناء بالطريقة التى نتمرس بها فى استخدام التقنية. عندما يتعلق

(1) Cornelius CASTORIADIS، *Fait et à faire*,Le Seuil,Paris,1997,p. 10 (cité par Arnaud TOMES," Introduction à la pensée de Castoriadis ",*loc. cit.*,p. 17.

(2) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*,*op. cit.*,p. 189.

(3) Corneliys CASTORIADIS،*L'Institution imaginaire de la société*,*op. cit.*,p. 113.

الأمر بالتفكير، لا يشير كاستورياديس إلى المفهوم الأرسطى للتطبيق العملى بشكل عام، ولكن بالتحديد يشير إلى التعريف الأرسطى للفضيلة كعادة **hexis proarétiké** "أى كهابيتوس (خلقة **Habitus**) يعتمد على الاختيار وخالق الاختيار[١]". وهذا يدخل فى إطار فهم "الشخص- المجتمع- المنطق- التاريخ": "ليس لكلمة التطبيق العملى هنا سوى علاقة بسيطة من الترادف مع المعنى الذى يعطيه أرسطو[٢]".

فى الواقع، العلاقة بين التطبيق العملى والتقنى هو ما يريد كاستورياديس إعادة التفكير فيها. لا يمكن تطبيق التعارض الأرسطى؛ حيث يمكن اعتبار النشاط الواحد "عمليًا" و"وتقنيًا" فى نفس الوقت. وهكذا التحليل النفسى ليس بتكنيك؛ لأنه لا يتكون فى تنفيذ المعرفة المسبقة، أو مدونة بالوصفات الإيجابية التى تؤكد الحصول على نتيجة محددة[٣]، لكن يجب أن نقول: "نشاط عملى - تقنى" لأنه يشتمل على الجانبين، العملى والتقنى: أنا أطلق غليه تقنى لأنه خلاّق: هدفه هو التغيير الذاتى للمُحَلل، بمعنى ظهور كائن آخر. وأطلق عليه عَملى أى النشاط الواضح الذى يهدف إلى الاستقلال الإنسانى، و"الوسيلة" الوحيدة للوصول لهذا الهدف هو هذه الاستقلالية فى حد ذاتها[٤]". نرى أن "التقنية" تأخذ معنى الخلق وأن "التطبيق العملى" يُعرف باستهداف غاية الاستقلالية. التحليل النفسى هو الاثنان معًا؛ حيث إن غاية التحليل (بمعنى الإنتاج) هى ظهور كائن جديد وغايته (بمعنى الهدف) هو الاستقلال الإنسانى. إنه "التحول

(1) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé,op. cit.*,p. 275

(2) *Ibid.*,p. 81-82.

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Les Carrefours du labyrinthe 1,op. cit.*,p. 117

(4) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé,op. cit.*,p. 179. *Cf.* aussi Cornelius CASTORIADIS,*Les Carrefours du labyrinthe 1,op. cit.*,p. 45-46.

المتبادل، التغيير-الذاتى الخلاق، للُمحَلَّل والمحلل[1]". علاقة الوسيلة بالغاية لا يمكن أن تكون ذات قيمة فى ظل هذه الظروف، لم يحدث هذا لمفاجأة قارئ أرسطو. بالنسبة لهذا الأخير، العوامل الخارجية للغاية بالنسبة للوسيلة تُميز الإنتاج التقنى، ولكن فقط من خلال قمع هذه العوامل الخارجية، يتحدد التطبيق العملى: بقدر ماهى نهايتها الخاصة فى كل لحظة، هى لا تتكون من تهيئة وسائل الوصول إلى الغاية الخارجية - كما هو الحال بالنسبة لصناعة منزل مثلاً. لكن المربك أكثر، أن التقنية التى تُعتبر خلق مما هو جديد تمامًا، لا تقبل الاختزال فى كلمة "تصنيع" أو "إنتاج". وكذلك بالنسبة إلى كاستورياديس، "الخلق" فى معناه اللاهوتى، وهو خلق الله للعالم، ليس إلا "خلق اصطناعى"، بمعنى "التصنيع" أو "الإنتاج"؛ لأن العالم تأثير ضرورى لجوهر الإله وليس شئ جديد تمامًا: الله لا يخترع "العالم"، إنه ينتجه من جوهره[2]. وهذا يشرح، فيما ذكر فى فقرة أعلى، اعتبار التحليل النفسى تقنى، ولكن بالتأكيد ليس بمعنى التصنيع. ولا يوجد أى معنى لقول أن التحليل النفسى يُنتج كائن جديد عن طريق التحليل[3]، بما أنه من خلال "التغيير-الذاتى" للمُحلل، يظهر هذا الكائن الجديد. فى حين أن هذين المفهومين "للخلق" و"التصنيع" يتحددان عند أرسطو، يأتى الفصل بينهم عند كاستوريادس على العكس حاسم.

ستظهر مسألة هذا الاختلاف بوضوح إذا وافقنا على تحديد مفهوم "الخلق" هذا بشكل أكبر. يحب كاستورياديس أن يذكر التعريف الذى أعطاه أفلاطون بشكل غير واضح فى فقرة من المائدة "**Banquet**"، : التقنى هو "سبب توجيه

(1) Cornelius CASTORIADIS، *Les Carrefours du labyrinthe 1*، *op. cit.*، p. 131.

(2) Cornelius CASTORIADIS، *L'Institution imaginaire de la société*، *op. cit.*، p. 292.

(3) Cornelius CASTORIADIS، *Le Monde morcelé*، *op. cit.*، p. 179.

غير الموجود للموجود[1]"، إنه يتكون من صنع ما هو غير موجود على الإطلاق، حتى لو كان فى وضعية الفرضية. إذا أخذنا هذا التعريف بشكل صارم، إذا أخذنا الموضوع بجدية، فإنه يعنى أن الخلق الحقيقى ليس فرض شكل تم تقديمه بالفعل لمسألة ما، بل هو اختراع النموذج نفسه، أى فعل "صنع» الشكل من اللا شيء. إذا كان أحد الفنانين يخلق تمثالاً بالفعل، فهذا يعنى أنه يصنع شكله، أو جوهره، بدلاً من أن يطبع شكلاً على قطعة من البرونز تم تقديمها بالفعل - لأن شخصًا آخر أنشأها قبله- وفى هذه الحالة لا يفعل سوى "التقليد" أو "الإنتاج".
بهذا المعنى،كل خلق هو خلق من العدم: "العجلة التى تدور حول محورها هى خلق وجودى بحت" لأن الذى اخترع العجلة لا يقلد ولا يكرر شيئًا[2]". يجب إذًا العودة إلى تعريف أفلاطون ضد الأفلاطونية: "بعيدًا عن أن الشكل يكون هو الثابت الذى نقلده، لكن الشكل هو أيضًا ما نحوله من عدم الوجود إلى الوجود بالخلق. مدركًا بأن استئناف الصيغة اللاهوتية لأغراض غير لاهوتية قد يكون محيرًا، يحدد كاستورياديس أنه لا يجب أن نحدد مسبقًا ما تعنيه هذه الصيغة (انطلاقًا من): "الخلق انطلاقًا من العدم،خلق الشكل، لا تعنى أن تقول الخلق بدون "وسائل" أو شروط، على منضدة نظيفة[3]". فى الواقع، يستكمل كاستورياديس، "كل الخلق التاريخى قد حدث فى ومن خلال ما هو مؤسس بالفعل(بدون الحديث عن الشروط "الملموسة" التى تحيط به)". "من الواضح أن الخلق الاجتماعى - التاريخى [...]، إذا كان يحدث بدون دافع - من العدم -،

(1) PLATON،*Le Banquet*,205b-c,Cité in Cornelius CASTORIADIS,*L'Institution imaginaire de la société*,*op. cit*.,p. 293,et *Les Carrefours du labyrinthe 1*,*op. cit*.,p. 293.

(2) Cornelius CASTORIADIS،*L'Institution imaginaire de la société*,*op. cit*.,p. 294.

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*,*op. cit*.,p. 67.

فإنه يحدث بدون قيود. لا في المجال الاجتماعي التاريخي ولا أي مجال آخر، الخلق لا يعني أن أي شيء ممكن أن يحدث في أي مكان وفي أي وقت وبأي شكل[1]". لكن المهم أن أسبقية وجود المُؤسس على المؤسسة، مع تقييد المؤسسة، لايحددها[2]. لو كانت هذه هي الحالة، فسيتم تفسير المعنى بالكامل بالشروط التي تسبق ظهوره، بحيث لا نتعامل بعد الآن مع الخلق. كل شيء يعتمد إذًا على تأكيد عدم اختزال المفهوم في السببية بحسب صيغة فيليب كومبير **Philippe Caumières**[3]. بالتأكيد توجد ظروف سابقة لكنها ليست ظروفًا محددة لظهور معنى جديد.

ومع ذلك، إذا كانت العودة إلى مفهوم "الخلق" تتبرر قبل كل شيء بقلق الحفاظ على المعنى من أي اختزال في الأثر، ممكن أن نتساءل حول ما يبرر بدوره الرجوع الاستفزازي للصيغة اللاهوتية "للخلق من العدم". في الواقع، ما الفرق بالضبط بين "من العدم **ex nihilo**" و"مع العدم **cum nihilo**"؟ بشكل محدد أكثر، لم نقول على "المع **cum**" الوسيلة أو الظرف وعلى "المن **ex**" السبب، كما لو كان المرور من **cum** إلى **ex** يساوي السقوط المذنب في السببية؟ لأنه في النهاية هذه الـ**ex** لا تدل سوى على "انطلاقًا من"، التي لا تنص بالضرورة على "السبب". في اللغة اللاهوتية، أخذ التعبير معنى الخلق غير المشروط بأي مادة سابقة الوجود ولا ينبع بسبب هذا من طريقة تشكيل

---

(1) Cornelius CASTORIADIS،*Fait et à faire*,*op. cit.*,p. 20. Cité par Arnaud TOMES," Introduction à la pensée de Castoriadis ",*loc. cit.*,p. 79-80.

(2) *Ibid.*

(3) Philippe CAUMIERES،*Castoriaids. Le projet d'autonomie*,Michalon,Paris,2007,p. 58. Cité par Arnaud TOMES," Introduction à la pensée de Castoriadis ",*loc. cit.*,p. 80.

الفنان لهذه المادة. بهذا المعنى، يشكل الخلق الإلهى نموذج العمل النقى، **actus purus**، أى غير المشروط[1]. فى مثل هذه العقيدة، ليست المادة هى سبب الخلق بمعنى أن أسبقية وجودها ليست هى التى تؤدى بأن يخلق الله الكون، ولكنها "المادة التى انطلاقًا منها" حدث خلق الكون، أى ما يحدها دون أن يحددها. لا تريد هذه العقيدة أن تتحدث عن هذا التغليف التطفلى للكمال الإلهى. منذ هذا الحين لا نفهم ما يبرر العودة إلى النهايات الجدالية للصيغة اللاهوتية: الصيغة التى تعنى أن الله خلق الكون من عدمه بدون الحاجة إلى تشكيل مادة أو أخذ مقاومتها فى الحسبان، يقول كاستورياديس: إنه بسبب أن المادة تسبب الشكل فيجب ألا يكون هناك مادة ليكون الشكل جديدًا بالفعل وليس فقط، كما لو كان يجب على الشكل أن يُعطى مع المادة. لكن الوجود الوحيد للمادة لا يفترض شكلاً محددًا ولا يستبعد فى حد ذاته إنتاج الجديد. فى الواقع، عقبة هذه الصيغة، التى لا نظن أن كاستورياديس قد استطاع التغلب عليها، هى فرض بديل "الخلق من العدم أو لا خلق على الإطلاق".

بالتمرد على هذا الخيال اللاهوتى، نستطيع أن نتمرد فى نفس الوقت على هذا البديل، لكن مع الحفاظ على عدم اختزال الخلق فى الشرح السببى. سنحصل إذًا على فكرة متماسكة تمامًا عن "الخلق انطلاقًا من شيء" (**ex aliquo**) إذًا، من "الخلق المشروط" وهذا لا يساوى أبدًا "الخلق "المُسبب". نستطيع إذًا التمييز بين خلق الشكل انطلاقًا من بعض الظروف المعطاة وسببية الشكل بهذه الظروف. لا شك أنه، ما إن يدل على العلاقة بين فعل الخلق

(1) *Cf. Discours contre les chrétiens*,traduit par le Marquis D'Argens,chez Chrétien Frédéric Voss,Berlin,1768,p. 32-33.

بشروطه، يكون لل **ex** نفس المعنى ال **cum**، إنه يدل فقط على استحالة الخلق غير المشروط. لكن مرة ثانية، الاعتراف بهذه التبعية فيما يتعلق بالظروف المعطاة مسبقًا لا يعنى التقليص من الشرط فى التأثير الضرورى لهذه الشروط المذكورة. هذا بالضبط ما تعنيه كلمة "الظهور"، التى يعود إليها كاستورياديس كثيرًا فى النصوص؛ حيث يضطر إلى التفكير فى جذرية الخلق. الشكل الذى "يظهر" يخرج من شيء سبق وجوده ويشترط هذا "الظهور" لكن دون أن يكون مُسببًا له. بإثارة الفرق بين "الشروط" والأسباب أو بين الظروف الضرورية ببساطة والظروف الضرورية والكافية، يكتب كاستورياديس: "الأشكال بكونها أشكالاً لا يتسبب فيها أى شيء مهما كان، لكن تنبعث فى ظل بعض الظروف (اللانهائية). الظروف تسمح بظهور الشكل، ولكن ليس للعلاقة العكسية أى معنى[١]". وبهذا، فالأسطورة اليونانية لم تتسبب فى المدينة **polis**، لكن كانت هذه المدينة مستحيلة بدون هذه الأسطورة[٢]. وبالمثل، مؤسسة التحليل النفسى لفرويد "بالرغم من حداثتها الجذرية، لم يكن لها وجود فى الفراغ"، لقد افترضت مسبقًا "كل تراث "العلم" وبشكل أعم الفكر اليونانى - الشرقى[٣]". فى هذه الأمثلة، يسبق المُؤسس المؤسسة-المخلوقة بسبب الظروف ولكن لا يحدها. لماذا إذًا يجب أن نذهب إلى ما هو أبعد بالاعتراف بفكرة "الخلق من اللا شيء"؟ لماذا يجب على الخلق الجديد أن يكون "خلق مطلق" مع استبعاد أى ارتباط بمادة موجودة مسبقًا، طالما أنه من المعروف أن هذا الاشتراط لا يتصرف كسبب؟

(1) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*،*op. cit.*،p. 341.

(2) *Ibid.*

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Les Carrefours du labyrinthe 1*،*op. cit.*،p. 121.

السؤال الذى يجب طرحه يخص "المؤسسة" و"التطبيق العملى"، بالمعنى الذى حدده كاستورياديس لهذين المفهومين. من ناحية، لدينا نشاط جماعى مجهول لا يتتبع أى غاية لأنه يهرب من الوعى المباشر ولكنه يخلق الدلالات الخيالية (المؤسسة) ؛ ومن ناحية أخرى، نشاط واعٍ يستهدف ويفترض الحكم الذاتى، لكن لا يستطيع أن يقرر بنفسه هدم المفاهيم الخيالية القديمة وإحلالها بمفاهيم جديدة (التطبيق العملى). كما نرى أن النشاط الأول محايد أخلاقيا، أما النشاط الثانى فبطبيعته تحررى. تضاعفت الصعوبة إذًا. الصعوبة الأولى فى فهم كيف أن المؤسسة التى هى فى أعماقها غير واعية تصبح واعية بنفسها وقادرة على التطبيق العملى. كما أنها فى نفس الوقت تكمن فى فهم كيف أن المؤسسة، التى فى حد ذاتها غير مهتمة بالاستقلال النموذجى، من الممكن أن تكون فى خدمة هذا النموذج. ليس صدفة أن يضرب كاستورياديس أمثالاً للمؤسسات الذاتية الواعية - مؤسسات المدينة عند اليونانيين ومثال التحليل النفسى لفرويد: هل نستطيع أن نضعهم على نفس المستوى مثل اختراع العملة أو الكتابة أو أيضًا مؤسسات اللغة والمبادئ الأخلاقية؟ المثالان الأولان يجعلاننا نواجه التطبيق العملى الذى بلا شك ينبع مما أسماه كاستورياديس "بالسلطة الواضحة" والذى يُظهِر المؤَسِس بشكل واحد أو أكثر من "المؤسسين". نطلق على هذا التطبيق العملى أنه "مُؤَسِس" ولكن ليس بمعنى أنه ينبع من النقل- التغيير غير الواعى بالاستخدامات القديمة ولكن بالمعنى الذى يؤسس أو يدعم مفاهيم جديدة وطرق جديدة للتحرك. وبالرغم من ذلك، ليس أكثر من السلطة التحتية المؤسسة أو "السلطة الضمنية"، لن يستطيع هذا التطبيق العملى ادعاء تخطى قيود الشروط. ممارسة السلطة المؤسسة للمجتمع تنبع دائمًا، على الأقل فى جزء ما، من "استئناف المعطى"، لأنها دائمًا ما تكون "تحت ضغط الإرث":

"المجتمع المؤسس، الجذرى بقدر خلقه، يعمل دائمًا منطلقًا من وعلى ما هو مؤسس بالفعل، إنه دائمًا فى التاريخ فيما عدا فى حالة وجود نقطة أصل لا يمكن الوصول إليها[1]". بنفس الطريقة، التطبيق العملى كمؤسسة الواعية أو التطبيق العملى المؤسِس، يفترض مسبقًا بعض الشروط وفى نفس الوقت "يعمل على" نفس هذه الشروط بتحويلها من العمق. ظهور المؤسِس بشكله السياسى مثلاً ليس أكثر من "خلق مطلق" يحمله النشاط الجماعى المجهول اللاواعى، على الأقل جزئيا، للتعبيرَ الواعى. بقول آخر، ظهور المؤسسة – الذاتية الواعية شئ يحدث دائمًا "انطلاقًا من" بعض الشروط الموروثة من الماضى، انطلاقًا مما كان مؤسسًا عن الضمير والإرادة.

التطبيق العملى المؤسِس

مثلما فهمنا، التطبيق العملى المؤسِس يظهر بعض صفات التطبيق العملى كما فكر فيها ماركس. إن صيغة الثمانى عشر بروميير المذكورة مسبقًا، التى وفقًا لها "الرجال يصنعون تاريخهم[2]"، تكثف فى الواقع مفهومًا كاملًا للتطبيق العملى على أنه "نشاط تحول ذاتى مشروط" يمكن أن يساعدنا على أن نفهم بشكل أفضل أصل ما نسميه هنا "بالتطبيق العملى المؤسِس". إنه يقول لنا: هذا "العمل" الذى لا يندرج تحت التصنيع التقنى، ليس أكثر من "الخلق من اللاشيء" أو "الخلق المطلق". إذا كان الرجال "يصنعون" تاريخهم فهذا يكون

(1) Cornelius CASTORIADIS،*Le Monde morcelé*,*op. cit.*,p. 144-145.

(2) الشرح مفصل عن هذه الصيغة:
Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL,*Marx,prénom : Karl*,*op. cit.*,p. 202 et *sq.*

فى إطار ظروف وملابسات لم يختاروها ولكنهم "دائمًا ما يجدونها مسبقًا"؛ لأنها موروث من الأجيال السابقة؛ نظرًا لهذا الجانب الأول، "صنع" البشر مشروط دائمًا بنتائج نشاط الذين سبقوهم.

فى حين أنه، بعيدًا عن أن هذا الاشتراط يقصى خلق الجديد، لكنه على العكس يجعله ممكنًا. بمعنى أن الظروف الموجودة مسبقًا من كل جيل لا تمثل إطلاقًا وسطًا لا مبال لا يستطيع نشاط البشر إلا أن يتفاعل بالتكيف معه. لأن – وهذا هو الجانب الثانى من "الصنع" –بالتفاعل فى ظروف معطاة، البشر يتفاعلون مع نفس هذه الظروف بطريقة "فرض" ظروف جديدة. إنهم يقلبون إذًا الحالة القديمة للأشياء ويوجدون ما لم يسبق وجوده أبدًا فى الماضى. قد يكونون غير مدركين بسبب وزن تقاليد جميع الأجيال السابقة المتوفاة، الوزن "الذى يثقل على عقل الأحياء". ويستطيعون إذًا، للتغلب على قلق الحداثة، أن يلبسوا أقنعة وملابس غيرهم، مثل ملابس الجمهورية الرومانية لممثلى الثورة الفرنسية. هكذا هم يبدون غير قادرين على التحدث مباشرة بلغة عملهم مثل مبتدئ لا يستطيع أن ينسى لغته الأم وهو يتعلم لغة جديدة. ولكن هذا لا يمنعهم من أن "يُكوِّنوا" شيئًا جديدًا بنشاطهم وعملهم. باستحضار عمل الأشخاص أثناء الأزمة الثورية، يقول ماركس: "إنهم يستحضرون بتوخى أفكار الماضى" فى الحين الذى يبدو أنهم مشغولون تمامًا بالثورة على أنفسهم وعلى الأشياء، وخلق شيء جديد تمامًا (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*)"[1].
كما يشير المقطع الذى ذكرناه، الفعل "يبدو" (*scheinen*) لا يعود على حركة

---

(1) Karl Marx، *Les Luttes de classes en France*.Folio/Gallimard.Paris.2007.p. 176
(الترجمة المعدلة.)

الخلق المطلق للجديد ولكن فقط على "كونهم مشغولين": إنهم يخلقون بفعالية شيء جديد تمامًا، لكنهم ليسوا "مشغولين تمامًا" بهذا الخلق الذى يكملونه بعملهم فى الواقع، وهذا يعنى أن وعيهم "مشغول" بشيء آخر وهو لعب الأدوار التى ترسمها لهم التقاليد مقدمًا. لدينا إذًا تشويه بين حداثة الفعل الذى يقوده الممثلون ووعى الممثلين بأن عليهم دورًا سبق لعبه فى الماضى البعيد (بروتوس **Brutus**، كاتون **Caton**، وما إلى آخره). لكن هذا التشوه الذى من المؤكد أنه يعرقل مسار العمل وهو فى طريق الاكتمال لايستطيع أن يلغى قدوم شيء جديد بموجب هذا العمل.

وهذا يسلط الضوء على تحليل سلوك البشر فى وقت الثورات، أن عملهم يمثل جانبين لا يفترقان: إنه دائمًا مشروط بالمعطى، أى ما يجده أمامه دون أن ينتجه، وبهذا المعنى، لا يروق للنموذجية، إن هذا العمل لا يكون أبدًا "نشاطًا خالصًا" ؛ لكن، فى نفس الوقت، بالرغم من هذه الضريبة التى يدفعها لما يرثه، فهو ليس مجرد "استئناف للمعطى" ويبدو قادر على إنشاء الجديد، هذا لا يعجب المادية السلبية التى تصنع من البشر منتجًا بسيطًا من صنع الظروف. والملاحظ أكثر أن العمل لا ينشئ الجديد فقط فى ظل الظروف الخارجية ولكن أيضًا فى الممثلين أنفسهم ، الذين تحولوا بفضله حتى فى ذاتهم "الداخلية": لا ترينا أحداث التاريخ بعض "المؤلفين" الذين يوجهون أفعالهم انطلاقًا من "مشروع" ما، إنها ترينا ميلاد فاعلين من خلال وداخل الأحداث وهذا مختلف تمامًا. إنها من ثم تسمح لنا أن نفهم ما أسمته الأطروحة الثالثة من "أطروحات حول فويرباخ **Thèse sur Feuerbach**" "المصادفة **Zusammenfallen**" بين "تحول- وتغيير الظروف" (**Ändern der Umstände**)والنشاط الإنسانى أو

"التحول والتغيير الذاتى" (Selbstveränderung)[1]، مصادفة تميز "التطبيق العملى الثورى". فيكون تغيير الأشخاص للظروف هو فى نفس الوقت تغيير ذاتى للأشخاص التى تغير الظروف الخارجية، وهذا التغيير لا يكون إلا بواسطتهم وليس فقط مجرد "تأثير» لتحول الظروف الخارجية، وهذا يفترض وجود علاقة سببية بين التغييرين يجب حلها. التطبيق هو إذًا نتاج ذاتى للتحول الذاتى للأشخاص الذين يقومون بالعمل[٢]".

هذه الفكرة عن التطبيق مختلفة عن فكرة كاستورياديس. بالتأكيد نجد هنا وهناك نفس عدم الرضا عن الفصل الأرسطى بين النظرية والتطبيق. عدة صيغ لـملتقيات المتاهة Crossroads in the Labyrinth I الخاصة بممارسة التحليل لا تكون بدون الكشف عن وجه شبه مع هذه الفكرة وخاصة "النشاط التقنى – التطبيقى" حيث الإنتاج لن يكون شيء خارجى للعميل ولكن تحول ذاتى أو تغيير ذاتى للعامل نفسه[٣]. لكن يبقى أن التطبيق العملى يخضع للذاتية الإنسانية كما يخضع لغايته: وهذا يحتاج إلى التحليل مثل التدريس أو السياسة. عند ماركس فى المقابل، يستقل التطبيق العملى عن قيمة الغاية التى من المفترض أن يصل إليها الفاعلون: فيما يخص إعادة التشكيل عند لوثر أو الثورة الفرنسية، القيمة الواضحة للسبب لا تغير شيئًا فى العملية، بمعنى حقيقة التطبيق أنها إنتاج ذاتى للإنسان. وبكل المعايير، يوجد بعض "التطبيق العملى" عند ماركس مثل ذلك الخاص "بمؤسسة" الاجتماعى التاريخى عند

(1) Pierre MACHEREY،*Marx 1845. Les "Thèses sur Feuerbach"*,Editions Amsterdam,Paris,2008,p. 82.

(2) *Cf.* Pierre DARDOT et Christian LAVAL,*Marx,prénom : Karl*,*op. cit.*,p. 201-202.

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Les Carrefours du labyrinthe 1*,*op. cit.*,p. 46.

كاستورياديس: المقارنة هنا فى قياس أن للمؤسسة نفس الحيادية تجاه الغايات الذاتية: فى هذه الحالة والحالة الأخرى، إنه فى الأساس معنى فعل "الصنع" فى هذه العبارة "صنع التاريخ" ما هو على المحك. فى الحالة الأولى، فعل "يصنع" هو التطبيق العملى الذى بواسطته ومن خلاله يُنتج الأشخاص من جديد. فى الحالة الثانية، فعل "يصنع" هو "فعل مؤسِس" للمفاهيم الخيالية، وهو بهذه الحالة موازى لكل "الحقل الاجتماعى التاريخى" بما أنه ليس إلا "ما يصنعه". من هنا تبدو عقبتان بشكل أساسى. لأنه إذا كانت الصعوبة فى الحالة الثانية هى إلقاء الضوء على تحول المؤسسة إلى مشروع مستقل، فهى فى الحالة الأولى التفكير فى تحول التطبيق العملى إلى تطبيق عملى تحررى. وإذا كان صحيحًا أن كل مؤسسة ليست متوجهة للاستقلالية، فليس أقل صحةً أن كل تطبيق عملى ليس تطبيق تحررى. التحول الذاتى للفاعل الذى يغير الظروف الخارجية ليس فى ذاته تحريرية، وممكن أن ينتج بإتقان شخصيات "مغتربة". لهذا يجب أن نحدد ما الذى يفرق بين التطبيق التحررى عن غيره مع فهم أن كل التطبيقات تنتج أشخاصًا بالتحول الذاتى للفاعلين.

فى الثمانى عشر برومير، يتخذ ماركس من سلوك القطع التام مع كل التقاليد السمة المميزة لهذا التطبيق العملى التمردى: ولأول مرة فى التاريخ الإنسانى، الثورة البرولتيارية تتحرر من الوزن الساحق "الذى يضغط على عقل الأحياء" لمواجهة مهمتها بالنظر إلى المستقبل - ومن هنا الدافع الشهير "نشيد المستقبل". ليس فقط هنا تغذية لوهم التطبيق العملى الذى يتوصل إلى التحرر من الظروف الماضية الموروثة، بإنتاج رجال "مشغولون تمامًا" بخلق الجديد تمامًا بدون تحمل الأدوار المستعارة من الماضى، سواء كان وهم البشر الذين عليهم أن يتعلموا لهجة عملهم، أى الذين سيكون عليهم أن يستعدوا لأن يتكلموا

بهذه اللغة بدون المرور "باللغة الأم" التقليدية. لكن أيضا، الاعتقاد أن التطبيق العملى التحررى من الممكن أن يكون متحررًا من كل اعتماد على التقاليد، كما لو كان الاعتراف الواضح لهذا الديّن لم يكن هو الصفة الأولى المميزة لهذا التطبيق. لايوجد أى تطبيق عملى يستطيع الابتعاد عن النضال للتغلب على القصور المرتبط بالشروط المتوارثة من الماضى، ولا تطبيق يتصور خلق الجديد تمامًا "من اللاشيء"، لأن ببساطة، كما قلنا، خلق "الجديد تمامًا" لا يكون أبدًا "خلق مطلق". لو كان ماركس يميل إلى تجاهله،فقبل كل شيء إنه بسبب المفهوم المناهض لتاريخ الثورة البرولتيارية كفصل متداخل مع "ما قبل تاريخ الإنسانية"، مفهوم صعب ربطه بفكرة التطبيق العملى كنشاط مشروط. فى مقابل هذا المفهوم، يجب إذًا أن نتمسك بالدرس الأساسى لماركس: كل تطبيق عملى يمثل جانبين، جانب بواسطته يرث من تقاليد الماضى وجانب من خلاله يخلق الجديد. التطبيق العملى التحررى لا يُستثنى من "هذا الموقف"، بل على العكس إنه افتراضيته الكاملة. ومن هنا يختلف المفهوم الماركسى بعمق عن المفهوم الفيتشينى "للنشاط" الذى رأينا من قبل أنه أثر على تفكير ماركس الصغير فى ١٨٤٢ عن الأساس القانونى لأعراف الفقراء[1]: دائمًا ما يسبق "النشاط" عند فيشته **Fichte** الوضع الذاتى للأنا الذى يواجه نفسه ويحدده. فى تحليل أخير، إنه الاعتراف أو عدم الاعتراف بعلاقة النشاط التأسيسى بما يسبق وجوده، وفى لفظ آخر علاقة المؤسسة بالمؤسَس بالفعل: الموجود مسبقًا مُقَيد بالفعل.

(١) الرجوع للفصل الثامن

التطبيق العملى كمؤسسة مشتركة من القواعد

الطريقة الأكثر مباشرة لإظهاره ستكون بالإعلان عن أطروحتنا: التطبيق العملى التحررى هو التطبيق العملى التأسيسى أو النشاط الواعى للمؤسسة. ماذا نفهم بالتحديد من نشاط المؤسسة أو النشاط التأسيسى؟ سنبدأ بتعريف سلبى مضاعف: التأسيس، الذى ينص قبل كل شيء على إرساء قواعد القانون، ليس خلق من العدم لهذه القواعد وليس إضفاء الطابع الرسمى أو تكريس تلك القواعد التى كانت موجودة من قبل بدون الاعتراف بها كقواعد قانونية. نرى فى هذا المعنى أن التطبيق العملى التأسيسى يحقق تمامًا ما يقوله ماركس عن التطبيق العملى بشكل عام: إنه لا ينطلق أبدًا من العدم، دائمًا ما يُكمل نفسه فى مكانه، "فى" و"من خلال" الشروط المعطاة التى لم ينتجها، لكن، فى نفس الوقت، يحدث ظروف جديدة ويكمل من هنا "ذاتية" **Subjectivation** حقيقية بإنتاج أشخاص جديدة بالتحول الذاتى للفاعلين.

يكفى شرح هذه النقطة لإبعاد عدة مفاهيم عن المؤسسة. أولاً، لن ننخدع بهذه المماثلة الخاطئة بين "السلطة التأسيسية"/ "السلطة التشكيلية". كما رأينا من قبل، هذا المفهومان أعطيا مجالاً للعديد من التضارب وسوء الفهم. من أجل إيضاح هذان الجدل يجب أن نشير إلى أن هاذين المصطلحين يأتيان من أصل واحد، أى الفعل اللاتينى **statuere** الذى يعنى بالضبط "الوقوف"، "الإنشاء". وثانيًا، تحمل الثانية معنى حركة التأسيس التى غالبًا ما تعرف بالدقة المتناهية للأصل. تلاحظ حنا أرندت أن كلمة "التشكيل" تعادل عمل الحكومة والعمل الذى بواسطته يشكل الشعب الحكومة[1]. والأكيد أن المعنى الثانى للتشكيل

---

(1) Hannah ARENDT،*L'Humaine Condition,op. cit.*.p. 454.

هو: السلطة التشكيلية هى سلطة تشكيل الحكومة طالما أنها مخولة لمجموعة أو اتفاقية تستطيع وحدهاممارسة هذه السلطة. يكفى رفع سلطة إعطاء الدستور فوق أى سلطة أخرى لتشكيل السلطة السيادية. ما يهم هنا هو أن السلطة السيادية لاتستطيع أن توجد إلا فى شكل سلطة فاعل محدد بإرادة منفصلة عن أى إلزام - من الأمة، الشعب وما إلى ذلك. الصعوبة التفكير فى السلطة التشكيلية غير السيادية هى أننا نجد صعوبة فى إعطائها الفاعل الذى تتطلبه. كما نرى ذلك عند نيجرى، مع "القرارات التشكيلية" المنسوبة إلى الحركات المجتمعية. فى هذا المعنى الذى نتكلم عنه، لا يستطيع "التطبيق العملى التأسيسى" أن يخفف من ممارسة السلطة التشكيلية، ولا حتى :السلطة التشكيلية المتناهية الصغر"، بمقياس المؤسسة المنعزلة: ليس له جلال حركة التأسيس ولا يحتاج لفاعل يسبق وجوده. فى مقابل السلطة التشكيلية، تمثل السلطة التأسيسية للوهلة الأولى ميزة التحول من الفاعل، أو على الأقل حيث نظن أنها "سلطة ضمنية" وراء الوعى والإرادة - كما هو الحال عند كاستورياديس. السؤال هو معرفة إذا كان التطبيق العملى التأسيسى ينبع من ممارسة السلطة التأسيسية أكثر من السلطة التشكيلية.

نتبنى هنا ملاحظة ثانية فى غاية الأهمية. "السلطة التحتية" التى يتحدث عنها كاستورياديس، وهى سلطة تسمح بالمشاركة فيها بشكل كبير إلى حد أنها تصل إلى أن تصبح غير قابلة للمشاركة، ويؤدى تنفيذها إلى الاختلاط بالنقل- التعديل غيرالواعى للأعراف. من وجهة النظر هذه، ليس غريبًا أن النموذج الذى يستدل به كاستورياديس هو نموذج اللغة. التفرقة بين اللغة والرموز التى أدخلها فى نهاية الأعوام ١٩٦٠ فى المسودة التى تحمل عنوان التخيلى كما هو

L'Imaginaire comme tel[1]، يعود دائمًا عندما يتعلق الأمر بالتفكير فى علاقة اللغة بالدلالة. فى الواقع، تتشكل اللهجة فى نفس الوقت من الرموز واللغة: من حيث كونها رموزًا، فهى نظام محدد من العلامات، تكون جميع التعبيرات والعلاقات فيه محددة ومعطاة ؛ أما بالنسبة للغة فهى تفسر بالدلالات[2]. لا توجد عناصر للدلالات أو للعمليات المحددة التى تنظم إنتاج الدلالات، فى حين أن الدلالات هى فى حد ذاتها عناصر وأنه توجد عمليات محددة لإنتاج التعبيرات الجديدة – إنه "الإنتاج المفرداتى". إن القوة الملازمة للغة بقدر ما تحيا تتمثل فى القدرة على "إبراز الجديد" عن طريق التحول الذاتى، بمعنى إظهار مفاهيم جديدة من عناصر المفاهيم الموجودة بالفعل. هذا هو بالتحديد ما يجعل من اللغة نموذجًا: "اللغة، فى علاقتها بالدلالات، تظهر لنا كيف أن المجتمع التأسيسى هو دائمًا فى تحرك، وأيضًا، فى هذه الحالة الخاصة، كيف أن هذا العمل الذى لا يوجد إلا فى صورة المؤسس لا يقوم بمنع العمل التأسيسى المستمر للمجتمع[3]". سنلاحظ الشق "فى هذه الحالة الخاصة" الذى يمنع امتداد حالة اللغة على الاجتماع السياسى كله: من هنا، يبدو أن فى حالات أخرى، نفهم أن المؤسس ممكن أن يحظر "العمل التأسيسى المستمر" للمجتمع. نحن لسنا على علم "أن المؤسسة فى حال وُضِعت، يبدو أنها تستقل، أنها تملك جوهرها ومنطقها الخاص" ويوجد من هنا ما يعطى سببًا

(1) *Cf.* Arnaud TOMES." Introduction à la pensée de Castoriadis ".*loc. cit.*.p.89-142.

(2) Cornelius CASTORIADIS.*L'Institution imaginaire de la société.op. cit.*.p. 322-323.

(3) *Ibid.*.p.324.

لاغتراب المجتمع عن "مؤسساته[1]". إن حَذَر هذا الشق لا يمنع أن اللغة تُظهر شكلاً من الاستمرارية للفعل التأسيسى، وهذا يقودنا إلى التحليل الأخير لتغيرات الاستخدام التى من خلالها تُولَد مفاهيم جديدة. نحن إذًا نقترب من ويتجانستاين **Wittgenstein** الذى يبحث فى المقاربة بين قواعد اللهجة وقواعد اللعبة التى من خلالها نتصدى لاختصار اللهجة إلى عملية حسابية أحيانًا تميل إلى استيعاب كل معيارية فى ظهور "الاستخدام المزود بالمعنى" (**sinnovller Gebrauch**)، كما لو كان كل ما هو مُعطى فى هذا الاستخدام كان فى الأصل نابعًا من القواعد التى تُراجع باستمرار[2]. الأكيد أنه بالتفكير فى قواعد الاستخدام ومشابهتها للقواعد المخلوقة أو المعدلة[3]،سنجد الخطأ الأكبر فى فهم التطبيق العملى الذى بواسطته ستصبح القواعد الجديدة موضوعة بوعى، أى ما يمثل التطبيق العملى التأسيسى.

إذا ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك وأردنا استكمال تأسيس قواعد القانون من ممارسة هذه "السلطة الضمنية"، فنحن لا نرى كيف سنتجنب اتخاذ العرف بحالته القائمة على أنه المصدر المنتج للقانون. سنسقط من جديد فوق الصعوبات المشار إليها فيما يخص القانون العام[4]. قد نستطيع البحث عن مخرج من هذه الصعوبات بإحلال مفهوم حايك عن التطور الثقافى لفكرة

(1) *Ibid.*.p. 164.

(2) *Cf.* Philippe DE LARA." Le paradoxe de la règle et comment s'en débarrasser ".*in* Sandra LAUGIER (dir.).*Wittgenstein.métaphysique et jeux de langage*.PUF.Paris.2001.p. 97-127 ; sur la notion de l' " usage pourvu de sens ".*cf.* Jocelyn BENOIST." Sur quelques sens possibles d'une formule de Wittgenstein ".*in ibid.*.p. 153-179.

(3) Ludwig WITTGENSTEIN،*Recherches philosophiques*.Gallimard.Paris.2004.paragraphe 82-83.p. 73.

(٤) الرجوع للفصل السابع

"الاختيار الصناعى" للقواعد بدلاً من الاختيار الطبيعى. فى سياق هذا الفهم، إن الاقتصاد المؤسسى للأصول، على الأقل الخاص بالمشاعات، يبحث عن التفكير فى قواعد نشاط "المنظمات الناشطة" أو "المؤسسات" ("بدءًا من الأسرة، الشركة، النقابة، الاتحاد المهنى وحتى الدولة[١]"). على غرار الدولة، التى هى النموذج، تمارس جميعُ المنظمات نوعًا من السلطة بإملاء وتنفيذ قواعد النشاط. وضع هذه القواعد يكون حسب طريقة "القانون العام" أى "بالاختيار الصناعى للقواعد الغير منظمة" (أو العرف) والتى ترتقى لتصبح "القواعد المُنَظمة[٢]". بالاختلاف عن حايك، يتم استنتاج النموذج القضائى للقانون العرفى ليس فى سياق "التنظيم العفوى"، لكن فى سياق اختيار-إضفاء الصيغة الرسمية على بعض الأعراف فى حالة التحكيم بين صراع المصالح. وبهذا الشكل لا يمكن اختزال وضع قوانين جديدة فى الاعتراف المفاجئ لقوانين السلوك التى "اكتشفها" القضاة - مثلما هو الحال عند حايك. يبقى إذًا هنا أن إنتاج القانون يأخذ أخيرًا مصدره من العرف.

بشكل أعم، هذا هو مفهوم "القواعد" السائد فى الاقتصاد المؤسسى - القديمة والحديثة - والذى يستحق أن نتساءل عنه هنا، طالما أنه يجد نقطة انطلاقه فى نموذج اللعبة[٣]. باتباع أوكى **Aoki**، نستطيع بشكل تخطيطى أن نميز ثلاث نهج تنطلق من هذا التشابه. النهج الأول،كما رأينا، كان من أجل فهم المشاعات ويحاكى المؤسسة والمنظمة: المؤسسات هى المنظمات

---

(1) Cité *in* Bernard CHAVANCE,*L'Economie institutionnelle* ,La Découverte,Paris ,2012,p. 35.

(2) *Ibid.*,p. 31-32.

(٣) سواء نظرية اللعبة من الجانب الاقتصادى أو الجانب الرياضى عند نورث

الناشطة والقواعد التى تحافظ على نشاطها ؛ النهج الثانى،الخاص بنورث[1] وهورفيتش **North and Hurwicz**، ويفرق بين المنظمات، الممثلة فى اللاعبين، والمؤسسات، والتى هي القواعد المحددة لطريقة اللعب ؛ أخيرًا، النهج الثالث الخاص بأوكي وشوتر وجريف ويانج **Aoki.Schotter.Greif.Young** الذى يتفهم المؤسسة كتوازن[2]: من هذا المنظور الأخير، العامل المحدد هو أن الاشخاص يقتسمون عددًا معينًا من المفاهيم؛ حيث تعريف المؤسسة هو "نظام ذاتى الاكتفاء من المعتقدات المقسمة التى تخص الطريقة التى تُلعب بها اللعبة[3]". الاستحقاق الذى لا جدال فيه لهذا النهج هو إجراء عملية تغيير لطبيعة السوق **denaturalization**، بفهم السوق والشركة "كمؤسسات الرأسمالية". ومع ذلك، فالقيد الرئيسى يكمن فى قدرتهم على شرح نظرية المؤسسات انطلاقًا من هذا التشابه مع الألعاب: "القواعد الأصلية للعبة تبقى معطاة منذ البداية" دون أن تكون محضرة "للمؤسسات الإنسانية المنشأة سابقًا"، كما لو كنا نستطيع ردها إلى قواعد تقنية مجردة من أى مرجعية تاريخية[4].

هذا البعد التاريخي يظهر ليس فقط عندما يتعلق الأمر بالتفكير فى التغيير الداخلى للمؤسسات أو تحول المؤسسات الواحدة فى الأخرى، لكن الأكثر من ذلك، عند خلق مؤسسة جديدة. إن وظيفة مفهوم "التطبيق العملى التأسيسى" الأولى هى إيضاح هذا الخلق: تأسيس قواعد جديدة للقانون هو بالفعل خلق مؤسسة جديدة، على الأقل إذا كنا نفهم أن كلمة "مؤسسة" تعنى نظام القواعد

---

(1) الفصل الرابع

(2) Bernard CHAVANCE، *L'Economie institutionnelle*.*op. cit*.p. 74.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*.p. 73-74.

المنبثق من النشاط المؤسِس وليس من النشاط نفسه. مثل كل التطبيقات العملية، لا يفترض هذا التطبيق مجرد شرط مسبق ذي طبيعة تقنية ولكنه يفترض مسبقًا شرطًا من "الانطلاقًا من" وشرطًا من "المؤسَس بالفعل"، المحمل بالإرث الثقيل. في نفس الوقت، يتضمن إرساء قواعد جديدة تعطى لهذا الإرث بأثر رجعي معنىً لم يكن ليحصل عليه أبدًا. لكن مفهوم التطبيق العملى التأسيسى له وظيفة ثانية وهى إظهار الضرورة الحتمية للنشاط المؤسسى المتواصل لما هو أبعد من عتبة افتتاح النشاط، إذًا بطريقة "المؤسسات المستمر" كما رأوه بوضوح سارتر وكاستورياديس، لكل طريقته الخاصة، كل ما هو مُؤسس، ما إن يوضع، يميل إلى الاستقلال بالنسبة للفعل الذى وضعه، بفضل جمود خالص يجب مقاومته باستمرار. التطبيق العملى التأسيسى هو فى نفس الوقت النشاط الذى يؤسس نظمً جديدً للقواعد والنشاط الذى يبحث عن الإحياء الدائم لهذا التأسيس بطريقة تتجنب إدراج المؤسِّس فى المؤسَّس. ونتيجة لذلك، التطبيق العملى يتوقع، واعيًا، منذ البداية ضرورة الحاجة إلى تغيير وإعادة اختراع المؤسَّس الذى لم يصنعه إلا لجعله يعيش بشكل أفضل ولمدة طويلة. بهذا التحديد، هذا المفهوم يسمح بالهروب إلى بديل "للسلطة التشكيلية" و"السلطة التأسيسية". على عكس السلطة التأسيسية "كسلطة ضمنية"، إنها لا تصدُر عن "الجماعة المجهولة" وتنبع من السلطة الواضحة بقدر ما هى واعية. ولكن على عكس "السلطة الواضحة" من النوع المُكَون، فهى ليست النشاط التشريعى لفاعل تحدده بإرادتها السيادية، مادامت تنتج الفاعل الخاص بها بنفس طريقة استكمالها. إن فاعل السلطة التكوينية مُفترض سابقًا على ممارستها ولا يمارس السلطة إلا بدقة. ينتج التطبيق العمَلى التأسيسى فاعله الخاص فى إطار استمرارية ممارسته الذى يتجدد دائمًا بعيدًا عن العمل المنشئ له. بشكل أدق،

إنه الإنتاج الذاتي لفاعل جماعي داخل وبواسطة الإنتاج المشترك المتواصل لقواعد القانون.

لفهم هذه النقطه تمامًا، يجب تَقَبل التعلم الفكرى والسياسى للحركة التى أدت للحديث عن مسألة خلق المؤسسة فى قلب انعكاسها وممارستها العملية: "العلاج النفسى المؤسسى. هذه الحركة اليوم تمثل أداة الهجوم من متبنى "علم الأعصاب **neuroscienficité**" والسلوكية. يجب أن نُذكرها هنا بقوة أن كل ما اكتشفه **François Tosquelles**، كان نتيجة لخبرته العسكرية أثناء الحرب الأهلية الإسبانية: إن المفهوم الجماعى المُعرف "بالتقاطعية **Transversality**"، بمعنى الإيصال الدائم بين العمودية والأفقية[1]. انطلاقًا من هذه المصفوفة، أوجد جون أورى فكرة "الجماعية" كوظيفة تسمح بوصل الهيكل العمودى للإنشاء النفسى بأفقية هيكل الترحيب الذى يشارك فيه المرضى. فى كتاباته ، نجد بوضوح الجانب المزدوج للتطبيق العملى كنشاط مشروط وتحولى، خاصة فكرة أن نشاط المؤسسة يحتوى دائمًا على شيء موجود بالفعل، بناءً على مفهوم "الطبقة التحتية": "لا يبدو لنا ممكنًا تأسيس أى كيان دون أن نأخذ فى الحسبان ما هو موجود بالفعل. نحن لا نعتقد فى الخلق الخالص والبسيط للمؤسسة ؛ دائمًا يوجد شيء خفى يعمل بالفعل ومن خلاله يستنبط الطبيب البناء الجديد[2]". ويوجد فى كتاباته أيضًا الفكرة العزيزة على **Tosquelles**، الخاصة "بالشبكة المؤسسية" التى تحبذ تركيبات مؤقتة فى مقابل جمود

(1) Patrick CHEMLA،" Transmettre le movement de la PI،c'est récuser l'arrêt sur image "،intervention au colloque " Europsy " 2012.

(2) Jean OURY،*Psychiatrie et psychothéraphie institutionnelle*,Editions Champ social,Nîmes,2001,p. 48.

"القوانين[1]". كما تتبلور فكرة العلاقة بين "المؤسسة" و"المأسسة الدائمة": "نحن لا نستطيع أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فى علاج المرضى النفسيين بنظام تشغيل جامد يعطى الأولوية للمؤسسة بدون ترك المساحة لتجديدها ومن ثم لثورتها الدائمة: أى ما نحب أن نطلق عليه المأسسة[2]". نجد هنا أن تعبير "مأسسة" لا يشير إلى خلق المؤسسات الجديدة بواسطة القوانين كما هو عند بيريلمان **Perelman**، ولا حتى إضفاء الرسمية على ما كان موجودًا بالفعل دون أن يكون معروفًا، ولكن يشير بالتحديد إلى إعادة الاختراع الدائم للمؤسسة التى من خلالها يمكن للمجموعة التى خلقتها أن تعارض جمودها. إن كل ما تملكه الجماعة من أدوات موجه إلى ضرورة إحياء النشاط التأسيسى. إذا كان يجب أن يسود الفرق، وخاصةً بين الوضع والوظيفة – على سبيل المثال بين وضع الطبيب والوظيفة الطبية – أو أيضًا بين الأماكن، فهذا بغرض تجنب التأثير الساحق الناتج عن التجانس والسماح "لكل شخص بالاحتفاظ بتفرده، حتى إذا تواجد فى وسط جماعى[3]". إذا كانت القواعد الجمعية لا تمتلك جمود "القوانين"، فهذا يسمح بجعل إمكانية إعادة الاختراع الدائم ممكنًا. وإذا أردنا الحديث عن ظهور "الفاعل الجماعى" كتأثير للجمعى كوظيفة، فإنه من ثم، بمعنى مختلف عن "الجمعى" الذى تحدث عنه سارتر، الذى رأينا أن له نموذجًا للممارسة – الداخلية، ما دام أن هذا "الفاعل" يتكون داخل وبواسطة دعم الاغتراب الاجتماعى والنفسى[4].

(1) *Ibid.*.p. 234.

(2) *Ibid.*.p. 235.

(3) Séminaire de Sainte-Anne " *Le Collectif* ",*op. cit.*.p. 108-109 et 117.

(4) *Ibid.*.p. 11.

لايجب مع ذلك التغاضى أو التقليل من التأثير الذى يمارسه نقد المنطق الجدلى **Critique de la raison dialectique** على فكرة المؤسسة التى تنشأ فى باطن العلاج النفسى المؤسسى. لكن هذا التأثير محسوس بشكل أقل فى المفهوم الإيجابى لطبيعة المؤسسة أكثر من الطريقة التى يعود بها دائمًا "موضوع المؤسسة" فى حد ذاته: كيف نمنع تصلب المؤسسة وعدم انغلاقها على نفسها؟ فى الواقع، بالنسبة إليها فقط، يشهد هذا السؤال على وعى حاد بأن التهديد الحقيقى، بعيدًا عن كونه قابلاً للاختزال فى الظروف الخارجية أو فى سياق اجتماعى وتاريخى غير موات، هو جزء داخلى فى المجموعة. فى هذا السياق بالتحديد بحث **Félix Guattari** مبكرًا عن كيفية الوصل بين النظرية السارترية عن المجموعة والتحليل النفسى. يتكون خط سيره من إدخال بعد اللاوعى فى "المجموعة" وإدخال البعد الجمعى فى الذاتية. كل جماعة معرضة لإنتاج السم الخاص بها،يجب فهم أن هيكلة المجموعة هى داخليًا مشكلة ذاتية للمجموعة. إنه عند هذه النقطة، موضوع سارتر الخاص بإعادة تجسيد الممارسة الداخلية يرتبط بالمفهوم التحليلى النفسى لغريزة الموت. كما عبر عنه فالنتين شايبلينك **Valentin Schaepelynck** جيدًا: " كما هو مُدرج فى مرجع تحليلى نفسى، يبدو أن غريزة الموت تلعب دورًا مشابهًا لدور الممارسة - الخاملة فى "النقد المنطق الجدلى"؛ حيث تتحول بشكل ما إلى الأفق المتكرر لأى تشكيل جماعى: إنه يشير إلى أن إمكانية التجسيد تأتى أيضًا من الداخل وليس فقط من الخارج الذى سيأتى لاستعادة وتلخيص الدينامية التأسيسية. [...] فى الواقع، إن تهديد الذاتية السياسية يأتى من داخلها، فى كل لحظة، إنها مهددة بالسقوط فى التسلسل، سواء كان تحت تأثير "الممارسة - الخاملة" أو "غريزة الموت"[1].

---

(1) Valentin SCHAEPELYNCH،*Une critique en acte des institutions. Emergences et résidus de l'analyse institutionnelle dans les années 1960*,thèse de doctorat en sciences de l'éducation,Paris-VIII,décembre 2013,p. 162.

لمواجهة هذه المشكلة، يعارض جاتارى منذ اللحظة الأولى بين نوعين من المجموعة: "المجموعة الخاضعة" التى تتلقى قوانينها من الخارج، و"المجموعة الفاعلة" التى تؤسس نفسها باعتبارها نابعة من "قانون داخلى". نرى أن هذه المعارضة ليست بعيدة الصلة عما وضعه سارتر بين "الجماعية المتسلسلة" و"المجموعة المدمجة". فى نص بعنوان "المجموعة والفرد" عام ١٩٦٦، يعود جاتارى إلى هذه المقدمة الأولى مع توضيح المعارضة بين نشاط "المجموعة الفاعلة" وسلبية "المجموعة-الأداة": "إن المجموعة الفاعلة "هى التى تفرض القوانين الداخلية الخاصة بها، وتفرض مشروعها ونشاطها على الآخرين"، أما المجموعة الأداة "فتأخذ قراراتها من مجموعات أخرى(١)". ويجب أن نذكر أيضًا وجود هذه المعارضة بين اللغة والخطاب: المجموعة الخاضعة مأخوذة تمامًا ومتحجرة فى "رمز" (اللغة)، ليس عندها القدرة على التجديد، بل مكرسة لتكرار المنصوص عليه قديمًا. المسألة المؤسسية تعود إذًا إلى التساؤل عن كيف يمكن لهيكل معين أن يسمح للمجموعة بالنص على "خطاب" قادر على اضطراب ترتيب الرموز ومن هذا الاضطراب يساعد المجموعة على الانحراف عن الرمز. لكن هذه المسألة نفسها هى مرتبطة بالتحليل النفسى لأن هذا الرمز هو فى حد ذاته "خيال المجموعة" المسرود فى حكاية رسمية ونمطية. علاقة المجموعة باللاوعى الخاص بها ليست إذًا شيئًا "مضافًا" أو "زائدًا"، بل بالعكس هو المنفذ الذى تستطيع من خلاله المجموعة أن تأمل فى الهروب من انغلاقها. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم مفهوم "التقاطعية": إنها هذا البعد للمجموعة الذى ليس هو العمودية الهيراركية

(1) Félix GUATTARI،*Psychanlyse et transversalité. Essais d'analyse institutionne lle*,Maspero,Paris,1972,p. 156.

الرسمية أو الأفقية العرضية للأشخاص التى توجد أحيانًا من قبيل الصدفة، ومن خلالها تكون هناك فرصة للمجموعة للسيطرة على معنى تطبيقها العملي الذى يجعل منها ما هى عليه[1]. وهو التطبيق العملى "التقاطعى" هو ما يسمح بالتحرك فى المؤسسات مما يمنع انغلاقها.

قد لا نطرح هذا السؤال لأن الإجابة واضحة، وهو تشييد الممارسة التى تتغذى من هذا المفهوم كنموذج للاستنساخ كما هو بعيدًا عن حقل العلاج النفسى. ولا يبقى إلا أنه يساعدنا فى توضيح بعض المواقف الخارجية عن هذا الحقل والمصاعب التى ظهرت عند تكوين الجماعات. سنأخذ كمثال حركة "استعادة" المصانع التى تطورت فى الأرجنتين فى بداية الأعوام ٢٠٠٠ مع الاستناد على التحقيق الميدانى الذى أجراه ماكسيم كيجو **Maxime**[2] **Quijoux**. تكشف حالة الأرجنتين فى الواقع عن تنوع المواقف التى يقابلها فاعلو هذه الحركة، وتبعًا لذلك، اختلاف الممارسات التى من خلالها بحثوا عن كيفية مواجهة هذه المواقف. بعدما أهمل المديرون شركاتهم، أخذ المأجورون مبادرة إعادة تشغيل الشركات بتكوين جماعات مشتركة للإنتاج. ويبدو للوهلة الأولى أن الإطار القانونى الموضوع فى هذا البلد منذ عام ٢٠٠٣ لتنظيم التعاونيات قد قيد حرية حركة المأجورين فى كل شركة. يفرض هذا الإطار بالفعل نوع من التشغيل الداخلى، مع الجمعيات العامة للمشاركين كعضو سيادى، ومجلس إدارة قابل للإلغاء فى كل لحظة، التفرقة بين الاثنين، واحد "عادى" والآخر "فوق العادى"، وما إلى ذلك. فى الحقيقة، وراء هذا

(1) *Ibid.* p. 79 et 84.

(2) Maxime QUIJOUX: *Néolibéralisme et autogestion. L'expérience argentine*. Editions de l'IHEAL, Paris, 2011.

الإطار القانونى، تم تفعيل ممارسات مختلفة جدا، شاهدة فى نفس الوقت على الإحداثيات الجديدة فى إنشاء القواعد وعلى الضغط الشديد بين هذه القواعد والثقافة المؤروثة لشركات أرباب العمل، التى غالبا ما تتسم بالأبوية. ومن ثم فالمساحة المفتوحة أمام التطبيق العملى تقع بعيدًا عن ضغوط تشريعات الدولة. ونجد فى هذه الضغوط توضيحًا تامًّا للعوائق التى ستحتاج تلك الممارسات العملية إلى مواجهتها على المدى الطويل،العوائق موجودة بالفعل والتى يجب أن تتحرك انطلاقًا من عندها،وقواعد الإدارة الذاتية التى تتمسك بتعزيز القطع مع العادات القديمة من جهة أخرى. نموذجان لمصنعين تحولا إلى تعاونيات،مصنع بروكمان **Brukman** ومصنع نويفا اسبيرانزا **Nueva Esperanza**،سيمكناننا من توضيح هذه الصعوبات[١]. الأول جعل ضرورة الأفقية والمساواة تسود: جميع الأجور متساوية وكل سلطة تنتمى للجمعية "فوق العادية" التى أصبحت أسبوعية. وتبع ذلك صعوبات خطيرة تعود بالأخص بسبب مدة الاجتماعات "فى المتوسط من ساعتين لأربع ساعات". أما الثانى فتبنى قواعد مختلفة جدًا: تنعقج الاجتماعات مرة شهريًا وليست إلا إخبارية بحيث إن المسئوليات والقرارات تعود فى المقام الأول إلى مجلس الإدارة. تعارضت هيراركية وظائف مجلس الإدارة مع الهيراركية القديمة إلى درجة أننا نستطيع أن نتحدث عن "تراكب الكوادر[٢]". لدينا هنا منطقان مختلفان فى الحلول المقترحة من جماعتى العمال الاثنتين: فى الأول،

(١)نشير إلى المثالين فى كتاب ماكسيم كيجو، المرجع السابق

(2) *Ibid.*.p. 223.

إنها أفقية التساوى الديمقراطى والأجرى، أما الثانى، فرأسية نوع من التقسيم الاجتماعى للسلطة التى طالب بها المأجورون أنفسهم. إن أصولية عمل ماكسيم تكمن فى أنه لا يتمسك بما يصدر عن هذا التنوع، ولكن فى إخراج الضغوط الموجودة فى الحالتين والمُلاحظة فى ترتيب القيم: "يجب أن تتكون قيمة المساواة "الجديدة" بالنسبة إلى العمل مع التاريخ المهنى الذى تسيطر عليه قيم الاختلافات الاجتماعية[١]". وهى أيضًا تُظهر أن عدم الاستقرار الاجتماعى يميل الى إعادة خلق "مواقف تنافسية ضد الطبيعة داخل إطار التعاونيات" التى تنتهى بإثارة "نزاعات على السلطة". وتترجم هذه بالمزايدة فى "الزهد فى العمل" كما لو كانت الثقافة القديمة "للإنتاج السريع" أصبحت نوعًا من أنواع الدفاع الثقافى فى مواجهة الصعوبات التى توجدها الجماعتان[٢]. نجد من هنا أن التطبيق العملى يواجه دائمًا مجازفة الفشل فى دعم "مفاهيم اجتماعية" جديدة. نستطيع أيضًا أن نتساءل عن التباين الناتج عن هذين المثلين: هنا جمعية صغيرة مُكَونة تنعقد بشكل شبه مستمر، وفى هذا تجديد للهيراركية الاجتماعية القديمة. إنه درس فى العلاج النفسى المؤسسى الذى يبدو فى ثمينًا فى هذه العلاقة: لمعرفة ضرورة التفريق وعدم التجانس الذى من المحتمل أن يرحب بكل انفراد فى داخل الجماعة. لكن بعيدًا عن مسألة الأشكال المؤسسية، سننتبه إلى الهدف الحقيقى لهذه التجارب الاجتماعية التى غالبًا ما تأخذ شكل "البناء المجتمعى[٣] **Bricolages communautaires**". من هذا المنطلق، القيمة التى

(1) *Ibid*.p. 266.

(2) *Ibid*.

(٣) يستخدم ماكسيم كيجو هذه الصيغة كثيرًا.

لا بديل عنها لتجربة زانون[١] "Zanon" تعود إلى نوع العلاقة التى تأسست مع المجتمعات الحضرية المحلية: هؤلاء المأجورون لم يترددوا فى منح هبات بملايين المترات المربعة من السيراميك للمستشفيات، والمدارس، والمطاعم الشعبية، وتحولوا إلى الحركات المحلية للبطالة عند كل فرصة عمل. ما نحن بصدده ليس مسألة الملكية أو نزع الملكية[٢]، وليس أيضًا المصلحة الناتجة عن هذا "التأميم تحت سيطرة العمال" الذى تقوم به بعض المجموعات. إنه أولاً وقبل كل شيء مسألة مؤسسات المشاع لكونها تتعدى كل أشكال الملكية.

فى هذا الاتجاه، لا يقدم المشاع نفسه أبدًا فى شكل تخطيط عالمى جاهز للاستخدام، كصيغة عمل ممكن نقلها لكل المجالات. بل على العكس إنه يستورد، كما تظهره جيدًا الممارسات العلاج النفسى فى نضالات العمالة الأرجنتينية التى أخذناها كمثال، أن نفكر فيها فى علاقته مع الحركة نفسها التى أسسته. إن الفاعلين الذين يلتحقون بنشاط ما، ليسوا مرغمين بالضرورة على المرور من "الانصهار" إلى التحجر، من التوهج إلى التصلب، انطلاقًا من اللحظة التى لا يفرقون فيها غايات نشاطهم عن العلاقات التى ينسجونها فيما بينهم، أشكال للتفكير وطرق للتدخل فى المؤسسة التى يأخذونها، قيم ومفاهيم تقوم "فى آخر لحظة" بتوجيه ما يفعلوه معًا. وليس التطبيق العملى التحررى هو

---

(١) هذا هو الاسم الجماعى المطلق على عمال مصنع البلاط فى مدينة نيوكوين جنوب الأرجنتين، الذى أهمله صاحبه و"استعادته" مجموعة الموظفين

(٢) يذكر ماكسيم كيجو بهذا الصدد أن "هدف الحركات العمالية لم يكن تجريد صاحب المصنع من ملكيته ولكن الاحتفاظ بعملهم"

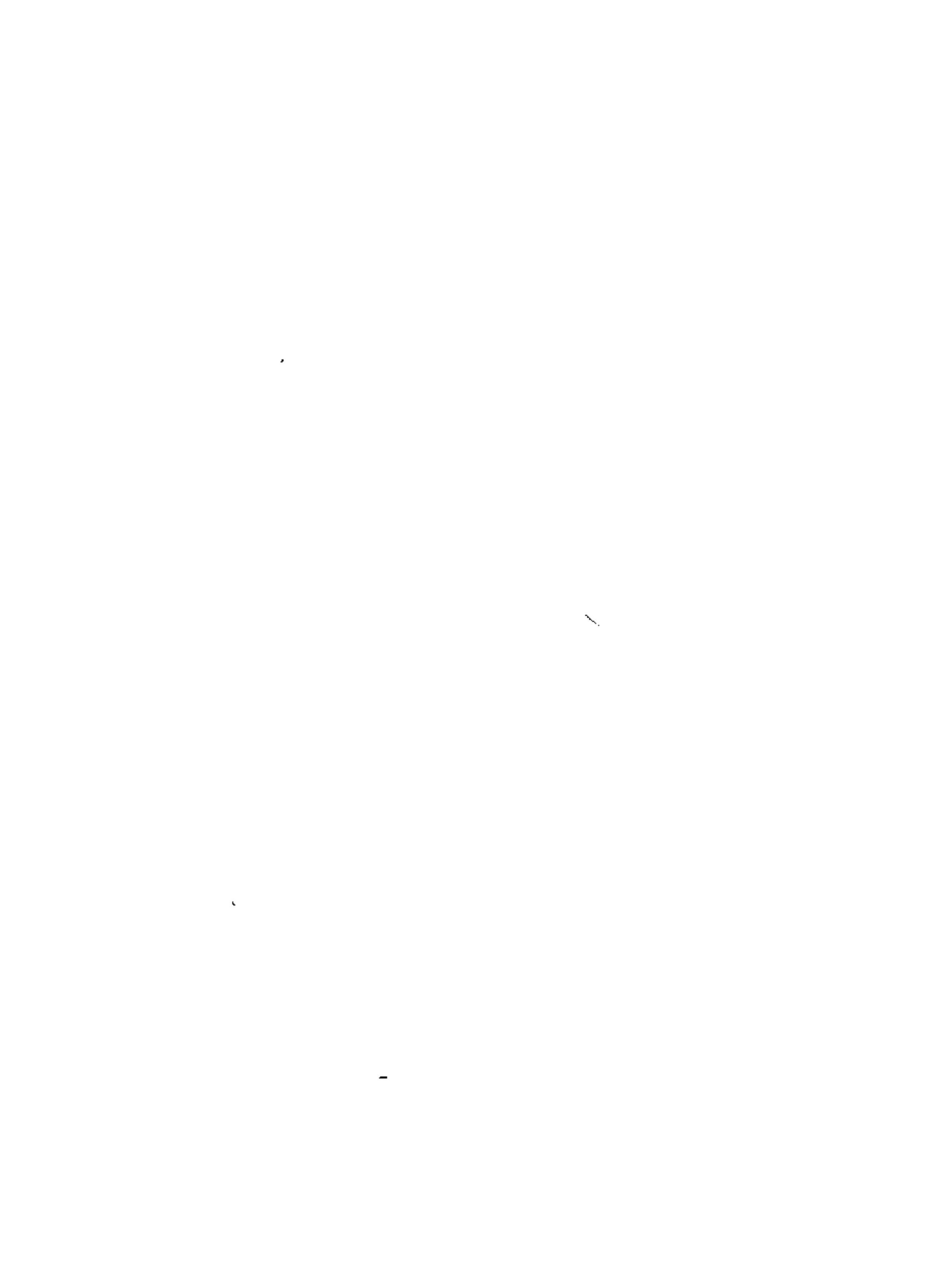
Cf. Maxime QUIJOUX,*Néolibéralisme et autogestion*,*op. cit.*,p. 263.

بهذا المعنى "الاستيلاء" لا يعنى هو "الامتلاك" بمعنى فعل حيازة الشىء.

الذى يجعل المشاع هو المفهوم الجديد للتخيلى الاجتماعى. أى ما يعنى أيضًا أن المشاع، بالمعنى الذى نقدمه به، يفترض دائمًا مؤسسة مفتوحة على تاريخها، على توزيع الأماكن، على الأوضاع والمهام التى تميزها، على علاقات الهيمنة والاستبعاد التى تمارسها، وخاصةً على ما يشكل اللاوعى الخاص بها. ما هو الدرس السياسى الأعم الذى نستطيع تعلمه من هذه الرؤية للتطبيق العملى التأسيسى فى علاقته مع المشاع؟ إلى أى مدى نستطيع استخلاص "سياسة للمشاع" من هذه التحليلات؟

الجـزء الثالث

المقترحات السياسية



لقد طرحنا المشاع كمبدأ سياسي. نحن لم نخترعه، فهو يصدر عن الاعتراضات على النظام الحالى. هو يشير أولاً إلى خطوط الأمامية وأماكن الضال التى تحدث فيها تحولات مجتمعاتنا، إنه يترجم تطلعات الحركات المعادية للرأسمالية وأشكال حركاتهم، إنه يغذى ممارسات متعلقة بالخلق وبحكومة المشاعات.

إن الحركات والنضالات التى تدعى أنها تنبع من المشاع، والتى رأينا أنها تتوهج فى أماكن مختلفة من العالم فى بداية القرن الواحد والعشرين، ترمز بالنسبة إلينا إلى المؤسسات الجديدة التى تميل إلى الرغبة فى ربط الشكل مع المحتوى، الوسيلة والهدف، وإلى تحدى وفود الأحزاب والتمثيل البرلمانى. لا شك فى أن هذا البحث عن أشكال الحكومة الذاتية هو شيء صعب وبالكاد لايزال يتلمس خطاه. لكن الأصل التاريخى لهذه الحركات ضد التحولات النيوليبرالية للجامعات، وضد خصخصة المياه، وضد قبضة احتكارات القلة والدول على شبكة الإنترنت، أو ضد استيلاء السلطات العامة والخاصة على المساحات العامة، يتمسك بلا شك بالمتطلبات العملية التى تُفرض على المشاركين فى هذه الحركات بعدم التفرقة بين النموذج الديمقراطى الذى يتبعونه والأشكال المؤسسية التى يحصلون عليها. إن لسياسة المشاع طابعًا تاريخيًّا يتمثل فى محاربة الرأسمالية بالابتعاد عن شيوعية الدولة. الجديد فى هذه التمردات الديمقراطية وفى هذه الحركات الاجتماعية ليس كما قال

البعض القبول العالمى "لديمقراطية السوق" ولكنه رفض استخدام الوسائل الاستبدادية للوصول إلى الغايات التحررية. ولكن لازلنا فى حاجة لاختراع وتجديد كل شيء. لن يكون للحركات والتمردات المضادة للديكتاتورية والرأسمالية النيوليبرالية أهمية تاريخية دائمة إلا إذا أدت إلى اختراع مؤسسات جديدة، كما هو الحال فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فى التاريخ المعاصر، هذه هى القضية الحاسمة للتطبيق العملى التأسيسى على نطاق واسع.

إن تحديد محاور القتال التى تدور اليوم ضد النظام الموجود، وفقًا لأشكال لانهائية فى التنوع وبفاعلين مختلفين جدا، تدعو إلى التفكير فى أن تنفيذ مبدأ المشاع سيكون على مستوى القانون، والسلطة، والاقتصاد، والثقافة، والتعليم أو الحماية الاجتماعية. كل شيء مفتوح لمن يريد أن ينطلق. رؤية المشاع كمبدأ فعال لتحول مؤسساتنا يفترض ممارسة الخيال السياسى، أو حتى التوقعات التاريخية، مع كل القيود المفروضة على النوع والتى يجب علينا تحملها. تبدو هذه الممارسة للوهلة الأولى حرة تمامًا ولا تُشرك إلا من يقودونها. لا شيء يؤكد لنا أن التحول التاريخى يماثل المسارات التى نعلن عنها هنا، أو إلى المشاكل التى نثيرها، أو إلى الاحتمالات التى نواجهها. نحن لا نعتقد فى أى "قانون للتاريخ" ولا أى "كشف" لما يجب أن يكون. سنكون بالأحرى متبعى للتجربة المدروسة و الحذرة للممارسات الجديدة، بقدر ما ستسمح به الظروف. من الممكن اللجوء إلى العديد من الأمثلة لبناء المشاعات لشرح المقترحات السياسية التى ستتبع. إيطاليا هى أحد البلاد التى شهدت العديد من التجارب المختلفة التى أعطت المجال للتوضيحات القانونية ولسياسات الحكومة الذاتية المثيرة للاهتمام. نفكر بالتحديد فى حكومة البلدية للمياه فى نابولى، أو أيضًا فى بناء المسرح المشترك فال **Valle** فى روما.

لهذا السبب بالتحديد نحن لا نقدم سوى سلسلة من المقترحات، النظرية والعملية، فى شكل فتحات قصيرة تدعو إلى التفكير وبالأخص إلى "تشارك" الطاقات والذكاء، والتى لا تشكل مجموعة كاملة أو حتى ما هو أقل من "برنامج". من المهم هنا تذكر أن تعبير مقترح **Proposition** يأتى من الأصل اللاتينى "اقتراح **proposition**"، الذى يحمل المعنى المزدوج للبيان والفرضية - الرئيسية للحجة، المعنى المزدوج الذى نجده فى الاستهلال اليونانى **greek protasis**: المقصود هنا هو فكرة البيان التى تستدعي أفكارًا أخرى، إذًا سؤال يتعين إنشاؤه أو التحقق منه. يجب فهم المقترحات التالية، التى تتعلق الأولى منها بالحاجة إلى سياسة للمشاع، بالمعنيين التاليين: هذه تصريحات فى هيئة بيانات ووظيفتها هى استدعاء أخريات، وهذا يعنى بشكل أساسى الافتراضات المنطقية التى تستطيع إلا النضالات العملية أن تبنيها وتطورها. طرح مبدأ المشاع شيء، وتخيل سياسة للمشاع شيء آخر. حجتنا تتطور كالآتى: سنبدأ بالتأكيد على ضرورة وجود سياسة المشاع بمعنى السياسة التى تتخذ من المشاع مبدأ التحول الاجتماعى (مقترح ١)، قبل التأكيد على معارضة الحق الجديد للاستخدام لحق الملكية (مقترح ٢). ثم نُرسخ بعد ذلك أن المشاع هو مبدأ تحرر العمل (مقترح ٣)، ثم إن الشركة المشتركة (مقترح ٤) والجمعية (مقترح ٥) يجب أن تسودا فى مجال الاقتصاد. وسوف نؤكد على ضرورة إعادة تأسيس الديمقراطية الاجتماعية (مقترح ٦) وكذلك الحاجة إلى تحول الخدمات الاجتماعية إلى مؤسسات مشتركة حقيقية (مقترح ٧). ثم نرسخ أخيرًا ضرورة تأسيس المشاعات العالمية (مقترح ٨)، ومن ثم، اختراع فيدرالية المشاعات (مقترح ٩).



المقترح السياسى الأول

يجب إنشاء سياسة المشاع

حتى نخرج من اللحظة غير المحتملة التى نعيشها، لا يمكننا الاكتفاء باستدعاء الخلق العفوى للمجتمع، كما لو كان يكفى مثلاً المطالبة بعائد عالمى للوجود حتى يزدهر المشاع فى هيئة ألف نشاط متنوع، بفضل الارتباط السعيد بين العديد من المتفردات. المشاع هو بناء سياسى، بل هو: تأسيس المشاع فى وقت الخطر الذى يهدد الإنسانية. قول أن المشاع، كما يدل اسمه، هو ذو طبيعة سياسية يعنى أنه يفرض تخَيل مؤسسة جديدة للسلطات فى المجتمع. إنه ليس فوضويًا بمعنى أنه يدعو إلى مجرد سلبية السلطة، حيث يترجم نفسه، بشكل مخالف، إلى رفض أى نوع من أنواع السلطة. بل إنه يقود بالأحرى إلى تقديم الشكل المُؤَسِس للحكم الذاتى فى كل مكان وبطريقة عميقة وممنهجة، ويجب أن نُمَيز بين ما أُطلِق عليه فى تاريخ القرن العشرين، الإدارة الذاتية، التى إذا أراد المرء أن يكون مخلصًا لما يعنيه مصطلح الإدارة، فإنه يقتصر على بُعد التنظيم ولا يتعلق فقط بإدارة الأشياء. فالمشاع كما نفهمه هنا يتفق مع كل حكومة إنسانية، ومع المؤسسات والقواعد التى تنظم علاقتهم. وبالتالى

إنه يترسخ فى التقليد السياسى للديمقراطية، وخاصةً فى التجربة اليونانية. إنه يدعو إلى فهم أنه لا يوجد عالم يرجوه الإنسان إلا الذى أُسس بوضوح وبوعى على العمل المشترك، مصدر الحقوق والواجبات، المرتبط بشدة مع ما يسميه اليونانيون العدالة والصداقة. لكن الأمر يحتاج بشكل خاص إلى مكان فى تاريخ ديمقراطياتنا غير المكتملة، المفتوحة، التى لم تحدث بعد، وفقًا لجاك دريدا[1]. إن ديناميات المساوة التى حددها توكفيل جيدًا لا تأتى من قوة غامضة خفية أو إلهية، بشهادة التاريخ، كما أنها لا تواجه بمفردها رأس المال والسوق، وهى ليست نتاجًا لعصر التنوير الذى قطع طريق الظلام المُلقى على العالم. بل إنها تدل على العمل المشترك بالرغم من قمعها وحيادها عن الطريق، وتُولد، خاصةً فى لحظات الاضطرابات والتخريب، مؤسسات وأعمال وعلاقات وممارسات جديدة. تسعى السياسة المأخوذة من المشترك إلى خلق مؤسسات ذاتية الحكم تسمح بالاستخدام الحر لهذا العمل المشترك فى الحدود التى تعطيها المجتمعات، أى طبقًا لقواعد العدالة التى ستضعها وستخضع لها.

إن سياسة المشاع ترتبط بلا شك فى عدة أوجه مع الاشتراكية الاتحادية للقرن التاسع عشر أو شيوعية المجالس للقرن العشرين. ولكنها لا تستطيع أن تصنع نفسها فى الإطار الحرفى للاتحاد ولا فى الإطار الصناعى للمجالس العمالية. إنها تخص جميع المجالات الاجتماعية، وليس فقط الأنشطة السياسية، بالمعنى البرلمانى والجزئى للمصطلح وليس أيضًا فى النشاطات الاقتصادية بمفردها. دائمًا ما تكون سياسة المشاع معارضة للتفريق المؤسسى،

(1) تحدث دريدا عن الديمقراطية القادمة
Cf. Jacques DERRIDA,"Prière d'insérer",*Voyous*,Galilée,Paris,2003.

بل إنها تُفَعّل ضرورة ديمقراطية عامة ومتماسكة فى آن واحد: بالمعنى الحرفى، فى جميع المجالات التى يتفاعل فيها البشر معًا وتكون عندهم إمكانية المشاركة فى القواعد التى تؤثر عليهم، فى حكومة المؤسسات التى يعملون، ويعيشون فيها. سياسة للمشاع كهذه ليست مقصورة فقط على وحدات عمل صغيرة وحيوات منفصلة. بل لابد أن تمر بكل مستويات الفضاء الاجتماعى بدءًا من المحلى إلى العالمى مرورًا بالقومى.

لكن يبدو جليا اليوم البعد العالمى الذى يطالب بتجديد التفكير السياسى. أمام خراب الرأسمالية العالمية، تبدو محاولة التراجع خلف جدران الدولة الوطنية ضخمة، ومحاولة الانغلاق فى المواطنة، فى الهوية، فى الدين أو النوع. يظل كل شخص فى مكانه وبهذا تكون الأمور أفضل: إنه الأمر، الواعى بشكل أو بآخر، الذى يقودنا مباشرة إلى الخروج من الديمقراطية. ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد فى الخلاص عن طريق الدولة العالمية. لن يسمح أى لوياثيان leviathan عالمى كبير أبدًا بالسيطرة على القوة المركزية للعاصمة العالمية، ولن يحيد النظام إلى الفوضى الاقتصادية ولن يمنع الكارثة البيئية التى ستضرب البشرية. بكل بساطة لأنه إذا وصل هذا اللوياثيان الكبير يومًا ما، ولا يوجد ما يؤكد ذلك، فلن يكون إلا اكتمال الحكومة النيوليبرالية الحالية بطريقة أثر تركيزًا وأكثر عنفًا.

نقترح الذهاب فى اتجاه آخر. لتكون سياسة المشاع ذات تأثير يجب إذًا أن تتفاعل مع السمة العالمية للنزاعات التى تحدث اليوم، مثل العلاقات المتبادلة بطبيعاتها المختلفة التى تشكل عالمنا من الحياة والعمل والخيال والذكاء. تنشأ بالفعل عالمية تطبيقية جديدة فى النضالات الحالية، مع تنسيق الأعمال التى تنفذ بمناسبة المنتديات العالمية المناهضة للعولمة، عن طريق

تداول التحليلات والكلمات السرية من خلال شبكات التواصل والمواقع . إن لفظ المشاع فى حد ذاته، العمومى فى محتواه وفى انتشاره، يجلب الدليل. إن إعطاء الشكل المؤسس للحكومة الذاتية يدعو إلى التواصل مع الاتجاهات الفيلسوفية والسياسية التى أطلقت المبدأ الفيدرالى. إذا كان اسم برودون مرتبطًا به شرعيا، فهذا لا يدل على الارتباط بالفلسفة البرودونية ككل، ولكن يدل على أحد التطورات الرئيسية فى الفكر الاشتراكى للقرن التاسع عشر. فى الواقع، قام ماركس بطريقة مخجلة باتخاذ موقف عندما أشاد بما يسمى بالدستور "الكوميونى" عند الكوميوريين **Communards** عام ١٨٧١. لا شك أن هذه الفيدرالية لا علاقة لها بالكاريكاتير الذى تقدمه الشبه - فيدرالية الأوروبية حيث الفيدرالية ليست إلا الشكل السياسى الأنسب "لتنظيم" المنافسة العامة بين المواطنين والعاملين. يبدو التناقض هنا كاملاً. لا توجد فيدرالية ممكنة بين الكوميونات، أو بين شعوب أو أنشطة الإنتاج إلا على قاعدة التعاون. بقول آخر، المبدأ الفيدرالى يعنى رفض قواعد الرأسمالية.

التقارب بدلاً من التحايل

فى مواجهة القوة التى حصلت عليها الرأسمالية فى العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة والضعف النسبى للمقاومات، تتمثل المحاولة فى تخيل وجود نوع من تطويق الرأسمالية من الخارج أو الأمل في انهيارها من الأسفل. ندعو إذًا إلى نمو الخدمات العامة للدولة، نرغب فى الاعتقاد "فى القطاع الثالث" الاتحادى، أو نشجع خلق مجتمعات حياة وعمل تنشق بالكامل من النظام المهيمن، ولكن لا نعرف كيف. أو حتى نعتمد على التسرب الجماعى للموظفين المنهكين

بالمنافسة، نعتمد على نوع من التسرب العام الذى يخلى الرأسمالية من الداخل بهروب طاقتها المحركة، وأحيانًا بهروب العقول، أو إنهاك الأعصاب. كما نستطيع أن نتأمل بهدوء النهاية الحتمية للنظام الرأسمالى الذى، مثل "الإمبراطورية الرومانية"، سينتهى بترك المكان لمرحلة أخرى من التاريخ. هذه الثغرات تشهد على الفوضى المولدة بفقدان العلامات المعتادة للفكر التقدمى. إنها تدعو الجميع لترك النضال فى مركز النظام الاقتصادى، وإلى تجاوز البؤرة المركزية للرأسمالية، أى الشركات الخاصة. ومع ذلك لايزال اليوم يخضع العمل لرأس المال، بكل عواقبه على عدم المساواة، الفوضى، طرق الحياة والتفكير. بالفعل، يقابل فورًا كل مشروع للتحول للشركة الرأسمالية المسألة الأساسية للملكية. لايمكن أن توجد مؤسسة المشاع على نطاق المجتمع دون أن يكون حق الملكية،المجال المطلق للمالك على الأرض، رأس المال أو الامتياز خاضع لحق الاستخدام المشترك،وهذا يعنى أن يفقد سمته الخاصة به. بتركيز النزاع على الملكية،الاشتراكيون الأوائل رأوا أنه بالرغم من الحلول السياسية التى أحضروها، فإنها تظل محل نقاش. على الأقل لم يستطيعوا تجنب الصعوبة ولكن استطاعوا التجرؤ على التخيل التاريخى.

يجب أن نفكر إذًا بشكل أكثر عمقًا فى الممارسات العملية والمؤسسات التى تحبز تحول الأنشطة الأكثر اختلافًا فى اتجاة المشاع. وقاعدة هذا التحول الممكن فى المجالات الخاصة والعامة والاتحادية تكمن بالتحديد فى أن معنى هذه الأنشطة لا يكون إلا فى المساهمة فى المشاع،مع التأكيد على أنهم ليسوا سوى أجزاء من هذا الفعل المشترك الذى يصنع المجتمع. كما يذكرنا موريس جودولييه **Maurice Godelier**،"الإنسان، على عكس جميع الحيوانات الاجتماعية الأخرى،لا يكتفى بالعيش فى مجتمع، و(لكن)

ينتج المجتمع ليعيش"، ومن ثم فالأمر هو إعطاء شكل سياسى ديمقراطى لهذا الإنتاج المشترك للمجتمع نفسه[1]. وفى قول آخر، يعنى الأمر تأسيس المجتمع سياسيا،بأن نخلق فى جميع المجالات مؤسسات ذاتية الحكم تكون غايتها ومنطقها هم صنع المشاع. لا تختلط السياسة بالاقتصاد، ولا التأميم البيروقراطى والمستبد للاقتصاد ولكن مؤسسة اقتصادية ديمقراطية. كان هذا هو الطموح السياسى للاشتراكية إن اعتقدنا فى جوريس **Jaurès**، الذى سجل معتقداته فى التاريخ الطويل للديمقراطية بدءًا من اليونانيين: "كل البشر يمرون من حالة التنافس العنيف والصراع إلى حالة التعاون،وترتفع الكتلة من السلبية الاقتصادية إلى المبادرة والمسئولية، وتتناسق جميع الطاقات المهدرة فى النزاعات العقيمة أو المتوحشة،فى عمل مشترك كبير. هذه هى النهاية الأعلى التى يطمح إليها البشر.أقل رغبة فى الهيمنة وأقل امتصاصًا بقلق حماية أنفسهم والآخرين، سيكون حينها عند الأفراد أوقات فراغ أكثر،حرية فكر أكبر لتنمية كيانهم المادى والأخلاقى ؛ وسيصبح لأول مرة، حضارة الإنسان الحر،كما لو أن الزهرة اليونانية المضيئة بدلاً من أن تزدهر على قاعدة من العبودية،تتولد من الإنسانية العالمية[2]". هذا هو الطموح السياسى الذى يجب إعادة إحيائه اليوم.

المشاع هو مبدأ تحول الاجتماعى

من أجل هذا الهدف، يهمنا أن نفهم بقدر الإمكان علاقة السياسى مع ما نطلق عليه "الاجتماعى". هذه العلاقة تخص امتداد واتجاه سياسة المشاع.

---

(1) Maurice GODELIER،*L'Idée et le Matériel*,Fayard,Paris,1989.

(2) Jean JAURES،*L'Armée nouvelle*,t. II,Imprimerie nationale,Paris,1992,p. 459.

نقصد بالامتداد أنها لا تقتصر على "المجال السياسى" أو على مجال الدولة، بالطريقة التى يفهمها العلم أو الاجتماع السياسى، لكنها تختص بما نطلق عليه "الاجتماعى". وستتحدث عن الاتجاه بتذكير أن الاتجاه اللاتينى هو فى أصل "قانوننا"، حتى نقول: إن سياسة المشاع تستهدف إعادة التنظيم الاجتماعى بجعل حق الاستخدام المحور القانونى للتحول الاجتماعى والسياسى، فى مكان وزمان مبدأ الملكية.

نعلم أن حنا أرندت قد شخصت فى "مجيء الاجتماعى"، أى ظهور المجتمع "خروجًا من الظلام للاستقرار فى الضوء الكبير للمجال العام"، تَغَير معتبر "لم يمح فقط الحد الأثرى بين السياسى والخاص"، ولكن حول معنى هذه التعبيرات لدرجة جعلتهم غير متعارف عليهم تقريبًا[1]. فى الواقع، منذ ظهور "المفهوم الحديث للحكومة"، "لا يوجد مشترك بين الأفراد إلا مصالحهم الشخصية"، هذا هو الفرق نفسه بين المجال العام والمجال الخاص الذى يُمحى تمامًا بامتصاصه داخل "المجال الاجتماعى[2]" الأوحد. من الظاهرتين المكونتين للمجتمع، إعلان "ما يمكن أن يُشاهد ويُسمع من الكل" و"العالم نفسه فيما هو مشترك بين الجميع"، لا يبقى أخيرًا إلا الإعلان المرتبط بما كان مخصصًا سابقًا للمجال الخاص، إعلان يهدد وجود "العالم المشترك" نفسه. عند هذا الفقد للمشاع الذى هو أيضًا "خسارة العالم"، تعارض أرندت الإبعاد اليونانى للخاص فى "الحماقة" لما "نمتلكه فى داخلنا" وترقية المجال العام على أنه "مكان الامتياز الإنسانى". لكن ماذا عن هذا الانفصال، وهل

---

(1) Hannah ARENDT، *Condition de l'homme moderne*, in *L'Humaine Condition*, *op. cit.*, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 114.

يمكننا حقا الحد من الاجتماعى أمام الخاص الذى غزا العام من أجل أن يقوم بضمه؟

يمكننا أن نشك أن اليونانيين لم يمثلوا الأشياء قط بطريقة ناقصة هكذا أو، بالأحرى، يمكننا أن نشك أنهم لم يتصرفوا قط وفقًا لمبدأ الفصل هذا. إن الاستحقاق الذى لا جدال فيه لكورنيليوس كاستورياديس يتمثل فيما أسسه ضد أرندت، بإظهار أنه تم فى اليونان إنتاج النشر الكامل والإيصال لأول مرة بين ثلاث مجالات من النشاط الإنسانى. فى المقام الأول، المجال الخاص بصرامة **oikos**، أى المنزل الخاص، فى المقام الثانى، "المجال العام/ الخاص"**agora**، أى المكان "الذى يتقابل فيه المواطنون خارج المجال السياسى" ؛ وفى المقام الثالث، "المجال العام/ العام"**ekklèsia**، أى "حيث نتداول ونقرر الأعمال المشتركة[١]". النقطة الأساسية هى التفرقة بين المقام الثانى والثالث. كلمة العام **agora** فى المجال الثانى تعنى "أنا أتناقش مع الآخرين"، ولكن هذه المساحة العامة هى فى نفس الوقت خاصة بمعنى أنه "لا يوجد أى قرار سياسى (تشريعى- حكومى-قضائى) يتم تنفيذه". فى المقابل، كلمة العام بالمعنى الأوسع فى المجال الثالث **ekklèsia**، تتضمن أيضًا "اجتماع الشعب" مع "الحكومة" والمحاكم، أنا فى مساحة عامة/ عامة: أتداول مع الآخرين حتى نقرر، وهذه القرارات يتم تنفيذها من قِبل السلطة العامة للجماعة[٢]". نفهم إذًا أن البعد العام للاجتماعى لا يعود على "الأعمال المشتركة" ولكن يعود على الإعلان عن التبادلات، قليلاً كما لو كان المجال الثانى يعود فقط للمعنى

(1) Cornelius CASTORIADIS, *Quelle démocratie?* .t. 2, *Ecrits politiques 1945 -1997*, *IV*, *op. cit.*, p. 402 -403.

(2) *Ibid.*, p. 403

الأول للعام الذى ذكرته أرندت، الخاص "بالإعلان" وليس الخاص "بالعالم المشترك". لهذا، بالتحدث عن المجال العام/ الخاص والمجال العام/ العام يستطيع كاستورياديس أن يكتب: "هذان الوجهان الأخيران يلتبسان فى المناقشات الحالية، بدءًا بحنا أرندت، تحت عنوان "المساحة العامة"[1]. إنه يشير بشكل أكثر دقةً للمغالطة فى موقف أرندت قائلاً: "انتقالاً من جملة: السياسة ليست مجال المصالح البيولوجية - وهذا صحيح تمامًا - إلى جملة: يجب إذًا أن نقصى منها الاجتماعى والاقتصادى، هنا يكون المنطق الوهمى والخاطىء [...] لأننا ببساطة نتجاهل حقيقة أنه اعتبارًا من لحظة اعتبار تقسيم المصالح شىء هام بشكل كاف فى المجتمع - وهذا عمليا هو الحال دائمًا ما أن نغادر المجتمعات العتيقة - سيكون من المثالى تمامًا أن نتصور مجالاً سياسيًا يعمل بهذا الشكل، بصرف النظر عن الموقف فى المجال الاجتماعى والاقتصادى[2]."

لكن بعيدًا عن هذا النقد، يناسب أن نتساءل بأى معنى يستحق المجال العام/ الخاص أن يُعَرف "كعام". هل سنرضى بالنظرية التى بموجبها يصبح المجال عام نظرًا؛ لكونه مكانًا للتبادلات وأيضًا للنقاش بين المواطنين؟ فى الواقع، وفقًا لكلام كاستورياديس بنفسه، فالمجال العام/ الخاص هو شىء مركب. فى معناه الخاص، يدل المصطلح على السوق، ولكن بقدر ما يشير هذا المصطلح إلى المجال الثانى بين الثلاثة مجالات، فإن له معنى أكثر عمومًا: "إنه يشير إلى المجال الذى يتقابل فيه الأشخاص ويتجمعون بدون اعتبار

(1) *Ibid*..p. 352.

(2) *Ibid*..p. 240-241 et 358.

صريح للقضايا السياسية، للانغماس فى كل الأنشطة وكل التبادلات التى ستروق لهم،[...] ومن ضمن هذه الأنشطة وهذه التبادلات توجد النشاطات والتبادلات "الاقصادية" - الانتاج والسوق - وتنظيمهما[١]". وكما رأينا مسبقًا فيما يخص الثورة المجرية[٢]، لا يجب أن تتوقف ضرورة الحكومة الذاتية عند باب الشركات ووحدات الإنتاج. على العكس تمامًا، لابد أن يسود نفس المبدأ فى جميع الأماكن: "هنا، مثل على المستوى السياسى، المبدأ الكامن هو: لن تنفذ القرارات بدون المشاركة فى عملية اتخاذ القرار[٣]". هذا المبدأ، كما عرفنا، ليس إلا مبدأ الالتزام المشترك القائم على المشاركة فى اتخاذ القرار والمشاركة فى النشاط، أى إن المشترك نفسه يعد مبدأ سياسيًا. هذا بالتحديد جدا ما يدل على أن المجال الثانى هو مجالٌ "عام" بحق وليس فقط بالمعنى الضيق "للإعلان" عن المناقشة.

سيكون من الخطأ أن نستنتج أننا لا نستطيع التمييز أو التفرقة بين المجالات، فى الإطار الذى يبقى فيه القرار المشترك الذى يتضمن وحدة أو أكثر من وحدة إنتاج يختلف عن ذلك القرار المشترك الذى يتضمن شعبًا كاملاً أو الكوميونة. بقول آخر: إن هوية مبدأ (المشترك) لا تمحو الفرق بين المجالات (الاجتماعية - الاقتصادية، أو العام/ الخاص، والسياسى الخالص أو العام/ العام)، بل تكون وظيفته الوحيدة هى تنظيم الاجتماعى بحيث تصبح المداولات ممكنة فى المجال العام والذى لا يصبح حبيسًا لمصالح فئة اجتماعية مهنية. وهذا لن يحدث إلا إذا كان مجال الإنتاج والتبادلات قد أُعيد

(1) *Ibid.*.p. 361.

(٢)الرجوع للفصل الثانى.

(3) Cornelius CASTORIADIS،*Quelle démocratie?*.*op. cit.*.p. 391.

تنظيمه من القاعدة بالكامل ابتداءً من الحكومة الذاتية للمشاعات (التعاونيات، المساحات الحضرية، هيئات إدارة الأنهار أو الغابات، وما إلى ذلك). لا يعنى هذا أنه يجب أن ننتظر أن تستقل كل وحدة بحكمها عن الآخرين كما لو كانت وحدات إنتاجية منفصلة. بل سيكون الأمر التجديد، وفقًا لنمط أكثر جماعيةً، فى وحدات الملكيات الخاصة. من الأنسب التأكد من أن الحكم الذاتى للمشترك يأخذ بعين الاعتبار جميع "العوامل الخارجية" للنشاط، وبالطبع يجب الوفاء بها، مما يفترض أن الهيئات الإدارية لكل مشترك تفسح المجال أمام المستخدمين والمواطنين المعنيين ؛ وليس فقط أنها تعطيهم مكانًا بل أن تمنحهم وضع المنتجين المشاركين للخدمات أو السلع.

بعبارة أخرى، إن أولوية المشترك فى المجالين هى ما تجعل من الممكن الاتصال المتبادل عن طريق جعل من الاجتماعى-الاقتصادى فى حد ذاته مدرسة ذاتية للمشاركة فى القرار. يجب أن نتذكر الضرورة لهذا الاتصال بين المجالات عندما نتحدث عن الأشكال المؤسسية. التحدى هو ألا تشكل الحكومة الذاتية للمشترك فى المجال "الاجتماعى" عائقًا أمام ممارسة هذه الحكومة الذاتية فى المجال "العام/ العام".

المقترح السياسى الثانى

يجب معارضة حق الاستخدام مع الملكية

فى الوقت الراهن، يجب التذكير بأن الصلة بين الاجتماعى-الاقتصادى والعام تأسست تاريخيًا بواسطة المبدأ المأخوذ من القانون الرومانى للسيادة والتحكم (*dominium & imperium*)، عن الملكية الخاصة التى تعطى الحق الخالص للمالك على ما يملك وللحكم المرتبط بالسيادة سلطة مماثلة، على الأقل فى أصولها، إلى سلطة المالك. بلا شك، إن الفلسفة السياسية الكلاسيكية قد استُخدِمت لمواجهة هذين المفهومين جذريا عن طريق تنشيط التمييز فى القانون الرومانى بين الملكية والسلطة السياسية: لا يمكن أن تكون سلطة الأمر فى الدولة ملكًا لمن يمارسونها، تتضمن سلطة الهيمنة علاقة التبعية بين أشخاص المجال السياسى المستبعدين من حيث المبدأ[1]. ويبقى الأهم من وجهة نظرنا أن السيادة تعطى سلطة مطلقة لأصحابها وكل سلطة مطلقة تتمسك بالهيمنة مهما اختلف الحائز عليها. تميز تاريخ هذه القرون الأخيرة فى الغرب بتعديل هذه العلاقات بين القانون الخاص المُركز على الملكية

(1) Catherine COLLIOT-THELENE،*La Démocratie sans " demos "*،*op. cit.*،p. 15.

والقانون العام القائم على السيادة، كما تشهد وثيقة الحقوق **Bills of Rights** والإعلان العالمى لحقوق الإنسان: إن ضمان التمتع الحر بالممتلكات المُقدم إلى الملاك بواسطة الحاكم يفترض أن هذا الأخير لديه صلاحيات فى مجاله الخاص، ولا يسىء استخدامها على حساب من يجب أن يحميهم. تعيد سياسة المشاع السؤال عن الصلة المؤسسية التى تستمر فى هيكلة الوجود الجماعى، والتى توجد فى أساس التفرقة بين "المجتمع المدنى" والدولة. فى الحقيقة، إنها مسجلة فى الحركة التاريخية التى بدأت فى الشروع فى الاستبدادية المزدوجة لمبدأ الملكية ومبدأ السيادة[1].

الاستخدام والملكية

بمعرفة أن المجال الاجتماعى، الخاص بالإنتاج والتبادلات، مُنظم بشكل كبير من قِبل نظام قانونى للملكية الخاصة، يجب أن نطرح هذا السؤال فى المقام الأول: ما التصور الذى يجب أن تقوم عليه سياسة المشاع من الحق فى الاستخدام المطبق على غير المملوك وكيف يمكن أن تطمح بجعله مركز الجاذبية الجديد لكل هذا المجال؟

يناسب أولاً الرجوع باختصار إلى المعنى القانونى المستقر لتعبيرات "الملكية" و"الاستخدام". نعلم أن القانون المدنى لعام ١٨٠٤، فى مادته الشهيرة رقم ٥٤٤، يُعرف الملكية "كحق التمتع واستخدام الأشياء بالطريقة

(1) *Cf.* Sur ce point Alberto LUCARELLI, *La democrazia dei beni comuni*,Laterza,Rome,2013.

المطلقة، بشرط ألا نؤتى باستخدام تنهى عنه القوانين أو اللوائح[1]". ويظهر مفهوم "الاستخدام" فى حد ذاته بعدة صور فى نفس النص، فى أكثر من سياق: "فى القانون المدنى، يظهر تعبير الاستخدام بالتحديد فى تعريف الملكية (مادة ٥٤٤)، فيما يخص حق الاستخدام والسكن (مادة ٦٢٦)، فى تعريف الأشياء المشتركة (مادة ٧١٤) فى التزامات المستأجرين (مادة ١٧٢٨)، فى الأشياء الجاهزة للاستعمال (مادة ١٨٧٤) والأشياء الجاهزة للاستهلاك (مادة ١٨٩٢)[2]". لو فصلنا الآن "حق الاستخدام"، من الممكن أن نبدى هذه الملاحظة: "إن حق الاستخدام كلمة منتشرة بقوة وكلمة غامضة جدا فى المصطلحات القانونية. إلا أن حق الاستخدام الذى يحدده بإيجاز القانون المدنى يشير إلى الحق فى سحب جزء من فائدة الشيء، الذى ينتج عن قانون أو عقد. [...] ولكن الحق فى الاستخدام يتم تعريفه بشكل سلبى لأنه يستبعد ميزة التخلص من الشيء الذى يتحدث عنه. إنها الميزة الصغيرة التى من خلالها تستطيع السلعة أن تكون هى الشيء. وغالبًا ما تنتج عن الحق فى جمع الثمار. فى بعض الأحيان، تقوم بتقييد الحائز عليها من رد الأشياء إلى الحالة التى وجدت عليها، وفى الأغلب تسمح له بردها إلى الحالة التى عليها ما أن يعيدها. يمكنها أن تشكل حقًا حقيقيًا أو حق الخلق. بقدر ما يعد التعبير محايدًا ويحتاج إلى الدقة[3]".

(1) *Code civil des Français,op. cit.*,p. 135. Disponible en ligne sur gallica.bnf.fr.

(2) Marie-Alice CHARDEAUX‹*Les Choses communes,op. cit.*,p. 274,note 5.

(3) Martine REMOND-GOUILLOUD‹" Ressources naturelles et choses sans maître "‹*loc. cit.*,p. 232-233.

"الاستخدام" و"حق الانتفاع": النموذج الكلاسيكى

لتوضيح هذا المفهوم، نميز بشكل كلاسيكى بين حق استخدام الشيء المشترك عن الحق المعروف لحق الانتفاع: "لمن يمتلك حق الانتفاع الحق فى السلعة التى يتمتع بها، فى حين أن من يستخدم الشيء المشترك فهو بطبيعته لا يملكه[١]". فى الواقع، تقول المادة ٥٧٨ للقانون المدنى: "إن حق الانتفاع هو حق الاستمتاع بأشياء ملك لآخرين، مثل المالك نفسه ولكن بشرط الحفاظ على مادة الشيء". على العكس، فيما يختص بالأشياء المشتركة، يقول النص ذاته: "هناك أشياء ليست ملك لأحد ولكن استعمالها متاح للجميع. وتنظم القوانين البوليسية طريقة الاستمتاع بها للجميع[٢]". فى هذه الحالة الأخيرة، تستبعد قاعدة "الاستخدام المشترك" إمكانية اشتراط احترام ملكية السلع. باعتبار وجهة النظر هذه، بمعنى فى علاقته مع استخدام الأشياء المشتركة، يبدو حق الانتفاع أقرب بالحق الخاص بالمالك، إلى درجة يكون التمييز بينهما شيء صعب: ومن ثم فالسؤال المطروح أيضًا فى المادة ٥٧٨ الخاص بحق الاستمتاع بالأشياء التى لا نكون مالكين لها "مثل المالك نفسه". كما أن بعض قضاة القرن التاسع عشر فهموا حق الانتفاع بالنسبة للشيء المنتفع به. بالنسبة لدومولومب **Demolombe** وكتاب آخرين، يكون حق الانتفاع حق حقيقى من نفس نوعية الملكية، متضائلاً وغير كامل، ولكن حقيقى ومطلق من نوعه، وفى المجمل "تقريبًا" ملكية طالما أنه يسمح بأن يكون لديه شيء بدون تملكه[٣].

---

(1) Marie-Alice CHARDEAUX‹*Les Choses communes,op. cit.*,p. 273.

(2) Pour l'article 578‹*cf. Code civil des Français,op. cit.*,p. 143 ; pour l'article 714,*ibid.*,p. 174.

(3) Mikhail XIFARAS‹*La Propriété. Etude de philosophie du droit,op. cit.*,p. 99 et 104.

بافتراض حق الانتفاع مسبقًا "الحيازة المطلقة"، يكمن السؤال فى أن نعرف هل لقب المالك يجب أن يكون خاصًا فقط بالمالك ذى الحيازة المطلقة أم يتم اقتسامه بينه وبين صاحب حق الانتفاع، وهذا يتبعه تقسيم اللقب وكذلك الملكية[1]. فى الواقع، يجب التميز بين وجهتين من النظر. من المنظور الأول، يمتلك صاحب حق الانتفاع "حقًا حقيقيًا فوريًا ومطلق على الشئ"، ومن ثم يجب الاعتراف بوجود مالكين لنفس الشئ. أما من المنظور الثانى، هذا الحق المطلق لحق الانتفاع لا يعد حقًا مطلقًا فى الملكية وهذا يتبعه أن يكون حق الملكية "مكتملاً وبالكامل وليس مقسمًا". نتعامل إذًا مع حق ملكية "مطلق" بمعنى "حقيقى" دون أن يكون "مطلق" بمعنى "مكتمل" أو "كامل". فى المقابل، حق الحيازة المطلقة هو حق "مطلق" بمعنى "حقيقى" و"كامل". وهذا يفسر أن حق الانتفاع لا يكون إلا حق ملكية "بالكاد"، فقط من منظور الحقيقة وليس من منظور الاكتمال. من هذه الزاوية، لا يتعارض تقسيم حق الملكية مع كونه مطلقًا، ولكن يجد له سببًا: "إنه فى الحرية المطلقة فى الحصول على الشيء، يحق للمالك أن يفصل حقه[2]". كما يجب أن نضيف أن هذا التقسيم للسلطة بين اثنين من الملاك بالتساوى تحت عنوان الحق المطلق على الشئ لا يخلق بينهما أى "مجتمع" بالمعنى القانونى للتعبير؛ حيث إنه لا يوجد أى التزام شخصى محدد هنا: إذا وُجد المجتمع، فهو موضوعى وخال من كل صلة شخصية مباشرة بين أفراده أو بالتزام متبادل أو تضامن[3].

(1) *Ibid*.p. 105.
(2) *Ibid*.p. 105-106.
(3) *Ibid*.p. 107-108.

إنه بالتحديد بسبب هذين السببين أننا نرفض جعل من حق الانتفاع النموذج الذى نفكر من خلاله فى استعمال الشيء غير المملوك. بالتأكيد نستطيع التقريب بين واجب الحفاظ الذى يقع على عاتق المنتفع و واجب الحفاظ المفروض على أولئك الذين يتشاركون الأشياء غير المملوكة. بحجة أن صاحب حق الاستخدام والسكن لا يخضع لأية التزامات محددة كالتى يخضع لها المنتفع (مادة ٦٢٧ للقانون المدنى)، ويقترح مارتين ريمون-جويو **Martine Rémond-Gouilloud** التفكير فى العلاقة بين مستخدم "المصدر الطبيعى" والمنتفع من الشيء الذى يتمتع به. كما أن على المنتفع واجب حماية الشيء المستخدم وعدم إتلافه، يجب على "مستخدم المصدر الطبيعى الحفاظ عليه وعدم تغيير جوهره". وبهذا يتشابه مع "الحائز على حق الانتفاع إلى مدى الحياة" وينبغى أن يأخذ فى الحسبان تهالك الأشياء ووجوب إعادتها إلى الحالة التى وجدها عليها (مبدأ الملوث يدفع).

نحن نعتبر أن الربط بين حق الانتفاع بالحيازة الملكية تمنع أى اقتراب من هذا النوع: لا يعد مستخدم الشيء المشترك مالكًا بأى حال من الأحوال ولا حتى "بالكاد". بالإضافة إلى أنه لا يوجد مكان (للحيازة المطلقة) فى الممارسة السياسية للمشاع، سواء كان الإله عند اللاهوتيين أو بدائله المختلفة: الإنسانية، مجتمع النوع البشرى، الطبيعة أو أيضًا الأرض جميعها تسعى إلى غايات خاصة، تعد جميعها "مواضيع للقانون" لا يمكن إلا أن تكون ممثلة إلا بواسطة الاتحادات الجزئية التى تتظاهر بالتحدث بالنيابة عن الكل بفضل التمكين الذاتى الذى دائمًا ما يكون مشكوكًا فيه. أخيرًا، بعيدًا عن الخروج من أى مجتمع للحقوق بمعنى الالتزام الشخصى، يكون مستخدم الشيء المشترك متصلاً بالمستخدمين الآخرين لنفس المشترك-عن طريق الإنتاج المشترك

للقواعد التى تحدد الاستعمال المشترك. هذه الصلة هى الأقوى، إلا أنها لا تكرس تقسيم نفس الملكية بين شخصين لا يملكان بالتساوى، ولكنها تنطلق من الالتزام المشترك الذى يسود بين من يستخدمون الشيء الذى يوجد "خارج الملكية" فى نفس الوقت.

الوصول، الملكية والتحكم فى الوقت

ولكن ما حقيقة حق الملكية فى العالم اليوم؟ هل ما يحدد العلاقة بين حق الانتفاع بالملكية التامة هو منطق تقسيم الملكية بين فردين؟ بشكل أساسى أكبر، هل الملكية كسيادة حصرية على الشيء دائمًا ما تكون تأسيسًا لقاعدة الرأسمالية أم أننا لا نساعد بنسبة فى تسريع تدهور هذا النموذج؟ أليس الحديث عن الاستخدام فى طوره لأخذ أهمية حاسمة بفعل التحولات الرأسمالية المعاصرة؟

من جهات أخرى يبدو أن هذه الأخيرة تظهر الطريق لنفسها عن طريق جعل الوصول إلى خدمات السلع طريقة لإشباع الحاجات أكثر من امتلاك السلع نفسها. ولهذا أكد جيريمى ريفكان **Jeremy Rifkin** أن "الملكية" بكل أشكالها تميل إلى أن يسبقها "الوصول": فى عصر الشبكات، ليس المهم امتلاك الأشياء، ولكن الوصول إلى الخدمات ذات المقابل بالتأكيد، مع افتراض عدم امتلاك الشيء للاستعمال الحصرى. فى المجمل، سيحل الاشتراك محل الامتلاك. بدلاً من ملاحظة امتداد الملكية لتصل إلى المجال غير المادى، مثلما تقول العديد من التحليلات النقدية للرأسمالية، يرى ريفكان على العكس عملية مسح الملكية وبالأخص من ملكية الوسائل المادية الخاصة بالإنتاج والاستهلاك[1].

(1) *Cf.* Jeremy RIFKIN,*L'Age de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*,La Découverte/ Poche,Paris,2005,p. 11-12.

كيف يمكننا أن نفكر فى حقيقة هذا التحول؟ هل ينص الأمر حقيقةً على اختفاء الملكية لصالح الوصول، أو تركيز الملكية بين أيادى الشركات الكبرى؟ هذا التركيز لا يصحبه فقط مصادرة وسائل الإنتاج، بل إنه يحتوى أيضًا على الوسائل الخاصة بإشباع الحاجات (أو وسائل الاستهلاك). ويحدث هذا من خلال خلق صلة جديدة من الاعتماد عن طريق الاشتراك والتأجير، التى تسمح بجعل المستخدم يدفع إلى مدى الحياة ***ad vitam aeternam*** وبالتحكم فى وقته واستهلاكه. إذا اقتصرت "التطويقات" الأولى على المساحة، فتركيز الملكية وصل اليوم إلى الوقت. ويقدم الإنترنت حقلاً رائعًا لامتداد "نموذج العمل" **Business model** هذا الذى لا يكون بدون تعجيل منطق تراكم رأس المال فى المجال الثقافى، والتعليمى، والمؤثر، والمعرفى والعلاقات.

ومع ذلك، بالنسبة لريفكان، إن ما يهم فى رأسمالية الاتصالات هذه، هو أننا لا نبيع الممتلكات أبدًا ومن ثم حق الملكية على الأشياء، ولكننا نسوق استخدام الممتلكات والوصول إلى الخدمات. هذا التطور نحو ما نسميه "بالاقتصاد الخدمى" أو الأحدث "اقتصاديات الوظائف" يعطى المجال لأوجه كثيرة من الاختلاف. من ناحية، هذا الميل يشجعه بعض المشاركين فى "التنمية المستدامة" و"الاقتصاد الأخضر" ويرون فيها وسيلة للرد على التحدى المناخى وأزمة الطاقة[1]. وبهذا فإن الشركات المالكة للمنافع طوال دورة حياتها سوف يتم تمكينها من خلال مدتها وبإدارة النفايات وإمكانية إعادة

---

(1) Fabrice Flipo،Michelle Dobré et Marion Michot قاموا على العكس بإيضاح الأثر والتكلفة البيئية للتكنولوجيات الجديدة. *Cf.* Fabrice FLIPO,Michelle DOBRE et Marion MICHOT,*La Face cachée du numérique. L'impact environnemental des nouvelles technologies*,L'Echappée,Montreuil,2013

تدويرها. سيكون المستهلك هو الرابح باستبدال التأجير بالشراء، وسيستفيد من صيانة الإنتاج وخدمة ما بعد البيع. ولكن من جهة أخرى، نفس هذا الميل يدعمه "كبار المديرين" الذين يريدون أن يروا نموذجًا للعمل جديد ومكافئًا بشكل كبير فى مجالات أخرى، ويكون قابلاً للتنفيذ بفضل الأنظمة المعلوماتية لمتابعة العملاء ومراقبة سلوكهم.

فهمنا إذًا أن هذا النظام الاقتصادى رائج بشدة عند الشركات عندما تستطيع إعادة تدوير المدخلات بشكل أكثر امتدادًا - هذا هو حال شركات الطباعة زيروكس **Xerox** - أو عند توليد هوامش ربح هامة (فواتير على عدد الأميال التى تقطعها إطارات الشاحنات من ميشلين[1] **Michelin**). ولكن يجب أن نستنتج أن هذا النوع من رأسمالية الخدمات يحبذ فى عدد كبير من المجالات ظواهر الاحتكار السيطرة على السوق. هذا الاتجاه حساس جدا فى قطاع الاتصالات والمعلومات. بعيدًا عن إفساد وإحلال الملكية، هذا الاقتصاد يقود إلى نمو هائل لقلة محتكرة تركز فى أيديها ملكية وسائل الوصول وتحقق لنفسها قوة اجتماعية، ثقافية وسياسية تتنامى على الاستخدامات التى تستطيع أن تتحكم فى سلوكها بلعبة الحوافز أو باستهداف الإعلانات. كما أظهر ريفكان بوضوح، "نحن ندخل عصرًا جديدًا تصبح فيه التجربة الإنسانية سلعة مستهلكة أكثر فأكثر فى صورة الوصول إلى الشبكات المتعددة الاستخدامات المسجلة فى الفضاء الإلكترونى. هذه الشبكات الإلكترونية، التى عليها يتواصل يوميا عدد متنام من الأشخاص لساعات طويلة، محكومين بقبضة الشركات المتعددة الجنسيات

(1) *Cf.* Nicolas BUCLET," Concevoir une nouvelle relation à la consommation. L'économie de fonctionnalité ",*Annales des Mines. Responsabilité et Environnement*,vol. 39,2005,p. 57-67.

فى قطاع الإعلام والاتصالات. هذه الشركات هى مالكة الشبكات ومن خلالها يتواصل هؤلاء الأشخاص وتتحكم فى المحتوى الثقافى الذى يحدد هذه التجربة – سلعة فى وقت ما بعد الحداثة. لا يوجد تاريخ سابق لهذا التحكم الشامل للاتصال الإنسانى. [...] يتعلق الأمر إذًا بشكل جديد من الاحتكار التجارى، احتكار يتم على التجربة التى تعيشها شريحة هامة من سكان كوكب الأرض[1]".

نظرية الملكية "كحزمة من الحقوق" *bundle of rights*

فى الحقيقة، الاتجاه نحو اقتصاد "التأجير" و"الوصول" لديه ميزة طرح السؤال، الذى أصبح ذا أولوية فى المجال البيئى، وهو الاستخدام. يقود تحليل ريفكان إلى استعادة سؤال الملكية وتطورها. يوجد فى العمق تأخر متنام بين العقيدة الرسمية للملكية والممارسة الفعالة، التى تتميز بتعقيد الملكية، وتضاعفها فى حقوق متعددة ومختلفة[2].

تصاحب "تفكيك" الملكية التى بدأت، وفقًا لميخائيل زيفاراس، فى نهاية القرن التاسع عشر، نظرية جديدة لحقوق الملكية، يُطلق عليها "حزمة الحقوق[3]"، وقد وُلدت على الأرض الأمريكية. أصبحت اليوم النموذج المسيطر فى مجال الحقوق بالولايات المتحدة، وتحل هذه العقيدة محل "الهيمنة" الحصرية التى يمارسها المالك على شيء نحو تنوع حاملى اللقب

(1) *Ibid.*.p. 19.

(2) Jeremy RIFKIN، *L'Age de l'accès*,*op. cit.* p. 83.

(3)ما نترجمه "بباقة الحقوق"

وتعدد الحقوق على نفس الشيء، ومن هنا، توضح القواعد والقيود التى تُفرض على المالك "بشكل أساسى". بلا نقاش، نصل هنا إلى تقييد لحق المالك، على الأقل بمعناه الكلاسيكى. فى الواقع، لا يتعلق الأمر فقط بتعريف ما نسميه "بالخضوع" ولكن بترتيب حقوق أخرى متنوعة - خاصة حقوق الوصول، الاستخدام، التحكم - تحت نفس بند "حقوق الملكية". وهذا يتعلق أولاً وقبل كل شيء بتفكيك حق الملكية إلى حقوق مختلفة للملكية: حقوق تتعلق باستخدام الشيء، حقوق تتعلق بالعائد الذى نحصل عليه، حقوق تتعلق بتبادل الحقوق المختلفة، وما إلى ذلك.

هذا التطور نلاحظه فى تنوع الملكيات: لم تعد الأراضى هى الأشياء الأساسية التى يجب أن نضمن ملكيتها، ولكن عقود ملكية الشركات، والالتزامات، وأسرار التصنيع، والعلامات التجارية، وغيره. فى المجمل، إن التجريد مما نمتلك - غير الملموس - يولد نظرية مرنة جدا للملكية، مطابقة لممارسة القانون العام ومناسبة بالأخص لاتساع فئة الملكية فى أشكالها الرأسمالية الجديدة كما فى تضمين الاقتصاديين "للعوامل الخارجية"[1]. ولكن نستطيع أيضًا أن نرى فيها تطورًا اجتماعيًّا بمعنى أن ملكية الأرض لا يمكن اعتبارها بعد الآن على أنها سيادة على القطع المتجاورة، ولكن يجب إعادة تعريفها على أنها ترسب للحقوق، أو كتداخل فى الحقوق على نفس الأشياء أو نفس المساحات. فى مقال شهير ظهر فى ١٩١٣، قام عالم القانون الشهير هوفيلد **Hohfeld** بإعادة تعريف الملكية ليس كحق مطلق مستقل،

(1) Denise R. JOHNSON،"Reflections on the bundle of rights"،*Vermont Law Review*,vol. 32,p. 247. Consultable en ligne sur http://lawreview.vermontlaw.edu.

بطريقة بلاكستون، بل على العكس "كمجموعة مركبة من العلاقات الشرعية يكون الأشخاص فيها مترابطين". هذا المنظور الجديد يقود مباشرة إلى نظرية "الجهات الفاعلة" (**stake-holders**) أو "أصحاب الحقوق" (**rights-holders**). لأن الملكية "المطلقة" - بالمعنى الواقعى والكامل - لم تعد هى الحالة العامة. الرهون العقارية، والقروض، والتبادلات وغيره، تشكل العديد من المصالح أو الحوادث المختلفة على الشيء نفسه.

وبهذا تدور العديد من القوائم المختلفة "للحقوق" فى ستينيات القرن الماضى، منها تلك الخاصة بأنتونى هونوريه **Anthony M. Honoré**، وكانت على الأقل إحدى عشر: ١/ حق الامتلاك أو الحق الحصرى فى التحكم المادى فى الشيء المملوك، أو ببساطة أكثر، لو كان الشيء غير مادى، فحق إقصاء الآخرين عن استعماله ؛ ٢/ حق الاستخدام، المفهوم كحق التمتع والاستخدام الشخصى للشيء ؛ ٣/ حق "الإدارة" أو حق تقرير من وكيف يتم استخدام الشيء ؛ ٤/ الحق فى العائد ؛ ٥/ الحق فى رأس المال أو سلطة تحديد الشيء، استهلاكه، اتلافه أو تدميره ؛ ٦/ حق التأمين الذى يكفل مناعة ضد المصادرة؛ ٧/ سلطة انتقال الشيء، بمعنى الحق فى منحه لشخص آخر بعد الوفاة ؛ ٨/ غياب شرط الوقت، وليكن الوقت غير محدد فيما يخص حق الشخص فى الملكية ؛ ٩/ المنع البات للاستخدام الضار بمعنى أنه يجب على الشخص عدم استخدام الشئ بطريقة ضارة للآخرين ؛ ١٠/ الالتزام بالتنفيذ، بمعنى أن الشيء يؤخذ مقابل سداد دين ؛ ١١/ السمة المتبقية، أى وجود قواعد تحكم عودة حقوق الملكية القديمة - التى تحدد مثلاً من هو المالك إذا لم يتم سداد الضريبة.

مفهوم مرن كهذا للملكية يسمح بما لا جدال فيه بتدبير مكانٍ لأشكال القواعد حكومية، ولحماية المستهلكين واحترام الحقوق المدنية، وحقوق البيئة وغيره.

إنه يسمح إلى إلقاء الضوء على الحقوق والواجبات الخاصة بأصحاب لقب الملكية. لكن من جهة أخرى، هذا المفهوم متداخل تمامًا فى نظرية "القانون والاقتصاد" التى تعيد تعريف الملكية بقيمة السوق: كل ماله قيمة فى السوق هو ملكية. تعريف كهذا يعطى "لحقوق الملكية" حقلاً ضخمًا. أليس من الغريب أن نلجأ إلى هذا المفهوم الذى أصبح شائعًا فى كليات الحقوق الأميركية لتحليل "الملكية المشتركة" أو "الملكية المشتركة للمصادر". يبين شلاجير وأوستروم **Shlager and Ostrom** أيضًا أن التعريف الكلاسيكي للملكية لا يمكن تحليله إطلاقًا فى حالة المصادر المشتركة[1]. توجد أنواع مختلفة من حقوق الملكية التى لا تهتم بجميع المتدخلين فى عملية الاستغلال: الحق فى الوصول إلى المورد والرجوع عنه ؛ وحقوق الإدارة ؛ وحقوق الاستبعاد، وحقوق التغريب. لكن الشيء المهم أن تكون هذه الحقوق المختلفة مستقلة عن بعضها البعض.

للحصول على حق للاستخدام ممتد مقابل الحق فى الملكية

إنه بالتحديد هذا الاستقلال والتفتيت الذى يطرح هذه المشكلة. سيوجد قدر من السذاجة فى اعتبار أنه ستكون لنا بعض الحقوق على الشيء ذاته التى من الممكن أن توجد بسلام لصالح اتساع مجال الملكية. سيكون من الوهم تقريب هذا الموقف لما ساد فى العصر الإقطاعى: كان التطابق والتشابك فى الحقوق المختلفة وظيفة لشبكة كبيرة من علاقات الاعتماد الشخصى التى تتناسب مع تعددية "مجتمعات الحقوق" التى يمكن أن تكشف فى نفس الوقت عن فرد

(1) Edella SCHLAGER et Elinor OSTROM،" Property-rights regimes and natural resources. A conceptual analysis"،*Land Economics*,vol. 68,n3,août 1992,p. 249-262.

واحد. وقد نستطيع أن نحاول البحث عن إحياء الحقوق القديمة للاستخدام الجماعى باستدعاء تماشيها مع معرفة الملكية الخاصة، منذ فقدت هذه الأخيرة سمتها الحصرية. سيكون وقتها التعامى عن الوضع الحالى للعالم.

فى الحقيقة، بالبحث بعناية فى هذه الحقوق المختلفة، نلاحظ أنهم لن يكونوا دون تضمين طريقة هرمية لا يمكن التعامل معها بلا مبالاة أو على أنها ثانوية. ومن الواضح أن الحق الخامس الذى يجب معرفته هو الحق فى رأس المال. إنه الحق الأساسى الذى يخضع له الآخرون: سلطة "تغريب" الشيء، بمعنى بيعه أو منحه أو استهلاكه أو إتلافه أو تغييره أو تدميره، وهذا يشكل الامتياز الحصرى للمالك الذى نطلق عليه مجازًا المالك "الأساسى". لا يمثل الحق الأول والثانى من هذه الحقوق (حق الاستخدام وحق الإدارة) شيئًا أمام أولوية التمسك بالحق فى رأس المال. لأنه بفضل هذا الحق يستطيع المالك دائمًا، سواء كان مالكًا خاصًا أو ملكية الدولة نفسها، أن يلغى فجأة استخدام قديمًا دون أن يلقى بالاً لأى سمة مستقرة.

هذا ينطبق بشكل خاص على ملكية الأرض، التى لا يجب أن نتسرع إلى التقليل منها فى هيئة بقاء شكل تتفوق عليه "التعددية" المفترضة لحقوق الملكية. لابد أن نأخذ فى الاعتبار الترتيب الزراعى العالمى الجديد منذ أزمة ٢٠٠٨. فى غضون عدة أعوام، تغيرت ملكية ٥٠ مليون هكتار حتى إن البعض أصبح يتحدث عن "غزو جديد للأراضى". إن التحدى الذى يواجه هذا السباق من أجل الاستيلاء على الأراضى الزراعية كبير؛ لأنه يتعين إطعام شعوب العالم الذين هم فى ازدياد دائم والتحكم فى الوصول إلى الماء. ذكرنا مسبقًا[1] أن

---

(١) فى مقدمة هذا الكتاب

الحكومة الإثيوبية صاحبة كل الأراضي، قد سمحت بمنح الأراضي بإيجار ميسر جدًّا لشركات أجنبية. هذه هي الأراضي التي يزرعها الفقراء من أجل الغذاء ورعاية ماشيتهم.

وسنعترض على أن أخذ هذه الأراضي بالقوة أصبح ممكنًا في غياب حق الاستخدام الحقيقي. وحتى لو افترضنا أن هذا الحق كان معروفًا ، فممارسته ستظل غير مستقرة طالماأن حقوق الاستخدام وقرارات تنظيم هذا الاستخدام ستظل منفصلة: ليس لحق الاستخدام أي تأثير إذا فُصِل عن حق الإصدار المشترك للقواعد المنظمة للاستخدام، هو إذًا حق غير ضار تمامًا باستهلاك الجزء الخاص بالفرد من "سلعة ما" بشكل شخصي، والتي يعتمد مصير هذه السلعة على النية الجيدة لمالكها، أو حتى حق "إدارة" "مورد" ما في ظل تحكم سلطة تكون هي وحدها القادرة على اتخاذ القرارات. من وجهة نظرنا نحن - الخاصة بالتطبيق العملي المُؤسس الذي يسبق المراجعة الدورية لهذه القواعد-، فمن الضروري أن يكون الاستخدام المشترك مرتبطًا بالقرار المشترك المتعلق بالقواعد والالتزامات المشتركة التي تنتج. نتيجة لغياب هذه الصلة، لا نستطيع اعتبار الاستخدام مشتركًا بشكل حقيقي. وبهذا، نجادا أن البرمجيات المجانية والتجريبية لا تعد مشاعًا حقيقيًّا، على الأقل بالمعنى الذي نعطيه لهذا المفهوم. بالتأكيد، هذه التراخيص تسمح بالاستخدام الحر والمجاني، ولكن بالنسبة للكثيرين، لا يقوم صاحب الحقوق على هذه البرامج بالتنازل عن حقوقه الوطنية: ومن ثم نتحدث عن سلعة يسمح مالكها بأكبر قدر من الاستخدام، بدون أي شكل من أشكال المشاع[1]. بشكل أوسع لا يكفي أن نقول: إن الاستخدام هو

---

(1) Marie-Alice CHARDEAUX،*Les Choses communes*,*op. cit.*,p. 237.

"حق استخدام الشيء وفقًا لتوجهه[1]"، وحتى نتحدث عن مشاع حقيقي، يجب أن نؤكد على أن الاستخدام يجب أن يتضمن المداولات والقرارات الجماعية للمستفيدين أنفسهم من هذا التوجه. فقط فى هذه الظروف يتفق الاستخدام مع ما سبق أن أطلقنا عليه "الامتلاك كوسيلة للراحة أو كغاية"، وهذا بعيد عن كون الامتلاك علاقة انتماء[2]. ولنفس هذه الشروط نعطى المعنى الكامل للواجب المزدوج الذى تفرضه حكومة المشاع: واجب سلبى بعدم محاولة الوصول إلى حقوق المستخدمين الآخرين، وواجب إيجابى بالحفاظ على الشيء الذى هو مسئولية الجماعة. ولكن نرفض أخذ مثال لهذا الواجب الالتزام الذى يقع على عاتق الأشخاص المستخدمين المنتفعين بالشيء[3]: على عكس هذا الأخير، الذى يتضمن الاعتراف بحق ملكية الآخرين، فواجب الحفاظ المرتبط بالاستخدام المشترك ينطلق من الالتزام المشترك الذى يوحد حاكمى نفس المشترك، بعيدًا عن أى إشارة لأفق الملكية.

وبهذا نصل إلى هذه النتيجة الهامة: لن نتمسك هنا بالتعريف القانونى "للشيء المشترك" ولا حتى على حساب إعادة تنظيم المادة يكون من شأنه أن تربطه بالإجراءات القانونية بدلاً من التخلى عنه للطبيعة النقية. فى الواقع، يعد هذا المفهوم غير مناسب؛ لأنه يسمح بالتفريق بين الاستخدام المشترك والمشاركة فى إصدار القواعد المنظمة لهذا الاستخدام. بل من الممكن تعليق هذه الحالة للاعتراف بأن هذه الأشياء من المحتمل استخدامها من قِبل "الجميع"، عن طريق توسيع دائرة المستخدمين للأشياء المشتركة حتى حدود

(1) *Ibid.*p. 274.

(2) الرجوع للفصل السادس

(3) Marie-Alice CHARDEAUX،*Les Choses communes,op. cit.*,p. 361.

الإنسانية[1]. ويتم هذا بجعل المشاع عالميًّا، متجاهلًا بهذا أن العالمية الوحيدة للمشاع هى ذات طبيعة عملية: لا يضمن المشاركين فى حكم الشيء بالاشترك فى إصدار القوانين المنظمة لاستخدامه وتحويله تدريجيًا من هذا الاستخدام. على العكس، إن العالمية المجردة تفتح الطريق لمصادرة المشاع من قِبل الفاعلين الوحيدين المُعرَفين بالقانون الدولى العام، أى الدول[2]. نصل إذًا إلى المفارقة التالية: بعض الأشياء تكون "مشتركة" بحكم عالمية توجهها، ولكنها تكون عمليا مختصرة فى فئة صغيرة جدا من "المستخدمين".

لا نستطيع أن نتغلب على الصعوبات إلا بإقرار أنه لا توجد إلا المشاعات وليس الأشياء المشتركة، وأنه فقط من خلال المشاعات وليس من خلال قانون منفصل عن أى انضمام فى النشاطات الجماعية أن تحولت بعض الأشياء مشتركة "للجميع"، هذا التعبير الأخير يجب أن يُفهم بمعنى جميع الممارسين فى هذه المشاعات. بتعبير آخر، يعد مفهوم "الأشياء الشائعة **res communis**" فى حد ذاته مفهوم معاد، لذلك يجب أن نحد منه وألا نتوسع فيه أو نعيد تأسيسه. يجب علينا أن نتقدم نحو إعادة تعريف حق الاستخدام الذى، بدلاً من أن يقدم حقا فى الملكية "موسعًا ضمن آخرين، يعيده ضد الحق فى الملكية، سواء الخاصة أو التابعة للدولة[3]. نستعين هنا بمثلين يسمحان بإعطاء هذه الاعتبارات السابقة نطاقًا سياسى.

الأول هو الخاص باحتلال الكثير من العمال الزراعيين لأراضى مزرعة سومونت **Somonte** فى مقاطعة قرطبة فى مارس ٢٠١٢[4]. كانت هذه

(1) *Ibid*..p. 313-314

(2) *Ibid*. p. 314.

(3) *Cf. Teatro Valle Occupato.op. cit.*

(4) www.bastamag.net.

الأراضى منذ ثمانينيات القرن الماضى ملكية الحكومة الأندلسية المستقلة، بقيادة حزب العمال الاشتراكى الإسبانى، الذى اشترى عشرات الملايين من الهكتارات من الملاك الكبار بهدف الإصلاح الزراعى. وبدلاً من البدء فى إعادة توزيع الأراضى، تركت الحكومة المستقلة أغلب هذه الأراضى تحت مسئولية المؤسسة الأندلسية للإصلاح الزراعى، والتى وجهتها إما لزراعات مكثفة، أو لمشاريع تمولها الإعانات الأوروبية (مثلاً، إنتاج الوقود الزراعى). فى ٢٠١١، لمواجهة الصعوبات المالية، عرضت الحكومة ٢٢٠٠٠ هكتارات من الأراضى التى تديرها المؤسسة للبيع فى مزاد علنى ٢٢٠٠٠. إن هذا الموقف هو الذى جعل العمال يقررون احتلال أراضى سومونت بالتعاون مع نقابتهم: كان يجب أن تباع المزرعة إلى المضاربين الذين يملكون أكثر من ٦٠٪ من الأراضى الأكثر ثراءً فى البلد ويصادرون لمصلحتهم معظم المساعدات الزراعية. منذ احتلال الأراضى، أصبح بيع الأراضى معلقًا. ولكن إذا كانت هذه الحركة مهمة من وجهة نظر سياسة المشاع، لأن المحتلين لا يطالبون بملكية المزرعة، بل يطلبون الحق فى الاستخدام مذكرين أن هذه الأربعمائة الهكتارات لم تقدم الغذاء لأحد منذ عشرين عامًا. كما يقول أحد المحتلين: "الأرض ليست ملكًا لأحد. هى ليست سلعة، يجب أن تكون بين أيدى من يعمل فيها. نحن نحتلها حتى نطعم عائلاتنا ولنعيش بكرامة". بهذا التأكيد، نطرح السؤال حول الغاية أو الوجهة بشكل عملى: لا تعنى هنا جملة "بين أيدى" الامتلاك لكونها موضوعًا للتملك ولكن تعنى حق الاستخدام المشترك لكل من يزرع الأرض. إذا قرر العمال اليوميون أن يقاطعوا ممارسات الزراعة المكثفة التى تؤدى إلى إنهاك الأرض، لاقتناعهم أن هذه الممارسات تعارض التوجه الاجتماعى للأرض:

إشباع حاجات الفلاحين وعائلات المنطقة. إنه فى النهاية مشروع زراعى بيئى - العودة إلى استخدام البذور التقليدية، زرع العديد من المئات من الأشجار، استرجاع المياه الصحية، وغيره - ومن ثم إنه ينظم نفسه عن طريق الشكل التعاونى للعاملين.

المثل الثانى هو الخاص بجعل استخدام البذور التقليدية على المشاع، وهذه مبادرة من فاندانا شيفا **Vandana Shiva**. تحدثنا سابقًا[1] عن صراع الاتحاد ضد إضفاء براءة الاختراع لشركة أغذية أمريكية تحاول امتلاك الملكيات الفطرية للأشجار، وشجرة النيم، والمستعمل منذ قرون بواسطة الفلاحين الهنود. نستطيع أن نستخلص ثلاث دروس كبيرة من هذا النزاع. فى المقام الأول، دور الدول كمشاركين فى براءات الاختراع مع الشركات الخاصة: براءة الاختراع للشركة الأمريكية التى تمتلكها فى نفس الوقت هذه الشركة وقطاع الزراعة بالولايات المتحدة، مثل براءة الاختراع فى "تقنية الحد من الاستخدام الجينى **Terminator**" لشركة مونسانتو **Monsanto** التى تمنع الفلاحين من إعادة استخدام بذورهم لإجبارهم على شراء السماد الجديد الذى تمتلكه فى ذات الوقت شركة مونسانتو والحكومة الأمريكية. إن دور الحكومات هذا الذى يعد أثقل من بروتوكول ناجويا **Nagoya** الخاص بالوصول للمصادر الجينية (٢٠١٠)، لا يلزم الدول التى من المفترض أنها تستخدم المعارف التقليدية أن تضمن الموافقة المسبقة الممنوحة وفقًا لمعرفة السبب، للمجتمعات التى جلبت هذه المعارف بحيث يكون القانون الداخلى للدول هو فقط من له قوة القانون. أما الدرس الثانى فيتعلق بمسألة الشرعية الداخلية لبراءات الاختراع.

---

(١)الفصل الثالث

كيف نقارن مصاريف الشركة لتمويل الأبحاث التى تقود إلى فرض براءة الاختراع على العمل الذى دام لعدة قرون قامت به الكوميونات المحلية للحفاظ على ونقل معرفة الأجداد؟ كيف نقيم هذا العمل بواسطة القيمة التى تستخدمها شركة خاصة منشغلة قبل كل شيء "بالعائد على الاستثمار"؟ قد نحاول تجميع الكوميونات والمنظمات المحلية فى صورة شركات بحيث نوجه "الودائع المشتركة" لبراءات الاختراع بحيث تسمح بتفريق البراءة "الجيدة" من البراءة "السيئة". ولكن ستكون حالات قليلة جدا من الاستخدامات والممارسات التى خلقت وتخلق هذه المعرفة الجماعية "المشتركة" والتى يجب أن تبقى خارج الملكية. من جهة يجب نشر المحتوى المطور فى المجلات العلمية بشرط خلق أسبقية تمنع حصول الشركات على العوائد من براءات الاختراع، أما الشيء الآخر فهو الحفاظ على وهم أنه قد تكون هناك ممارسة "تعاونية" فى إيداع براءة الاختراع. ولكن الدرس الثالث من نزاع فاندانا شيفا فهو بلا شك الأثمن بالنسبة لما يمكن أن تكون سياسة المشاع. بنك البذور التقليدية، مزرعة نافدانيا، الذى يسمح لعشرة آلاف فلاح من الهند، وباكستان، والتبت، ونيبال، وبنجلادش بإعادة اكتشاف الزراعة العضوية(1).

عندنا هنا مثال جيد لمؤسسة المشاع، بتثبيت بعض القواعد الموجهة فى آن واحد لمحاربة القرصنة البيولوجية وتأكيد وضع المعارف فى إطار مشترك وفعال، بقدر ما تكون هذه المشاركة متعددة الجنسيات وليس فقط محلية. ويعكس تمامًا البنك العالمى للبذور الذى تديره الدول وكبار منتجى البذور،

(1) *Actes des premières rencontres internationals contre la biopiraterie*.Paris.15 juin 2009.Collectif pour une alternative à la biopiraterie.p. 31.

لكن مؤسسة كهذه ستكسب بالتنسيق مع مؤسسات أخرى من نفس النوع على المستوى العالمى، بحيث تخلق أساسات لمشاع عالمى للبذور. على أى حال، مثل كهذا يعلمنا أن "الاحتفاظ" بالمشاع لا يكون إلا بواسطة المشتركين فى الاستخدام، وليس الدول، التى لا يمكن أن تكون هى الوصية على "الأشياء المشتركة" والمسئولة عن إملاء قوانين الشرطة[1]. إن الاستخدام المُؤَسس للمشاعات ليس حق الملكية، إنه نفى قانون الملكية فى جميع أشكاله؛ لأنه الشكل الوحيد لأخذ مسئولية الأشياء التى لا يمكن تملكها[2].

(١)كما تشير إليه مارى-آليس شاردو فى كتابها *Les Choses communes,op. cit.*,p. 344.

(2) *Cf.* Giorgio AGAMBEN,*De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*,Rivages,Paris,2013,p. 145-172.

المقترح السياسى الثالث

المشاع هو مبدأ التحرر من العمل

لا يوجد شيء سهل أو أكيد فى حقل العمل؛ حيث يبدو توازن القوى غير مؤاتٍ؛ حيث اكتسب إلغاء النقابة دعمًا فى الشركات الخاصة وطالما أن العمالة غير الرسمية قد أثرت على الأجراء فى الصميم بسبب الخوف الذى تولده. يبدو أن رأس المال قد قام بإخضاع العمل وذاتيات الأجراء إلى درجة لا يمكن أن يحدث أى نضال فى هذا المجال، باستثناء بعض النزاعات الدفاعية "لإنقاذ وظيفته". السؤال هو كيف أن الموظفين المأجورين سيستطيعون إيجاد القوة ليكتسبوا استقلالية التمثيل من جديد والقدرة على النزاع، فى غياب منظمات نقابية قوية، فى سياق العلاقة المشوهة وغي الموثوقة بين الجماهير والأحزاب السياسية. كما رأينا، البعض يراهن على نوع من التطور الذاتى المفاجئ للاستقلال بفضل "الذكاء الجماعى" والأثر شبه الميكانيكى للأدوات الرقمية. إذا كان المرء يؤمن بالتجربة العمالية منذ بدايات القرن التاسع عشر، التى وصفها إدوارد تومسون وجاك رونسيير **Jacques Rancière** جيدًا، فإن استقلالية العمل والتمثيل تُبنى بعمل طويل من الاستيعابات والابتكارات الثقافية، الأخلاقية والسياسية. بمعنى آخر، إنه بواسطة العمل الجماعى والعمل النقدى ينشأ الضمير الجماعى الجديد للعمالة المأجورة.

عند هذه النقطة، وبالرغم من ضعفهم الرقمى، فالمنظمات النقابية لها دور عظيم لتلعبه بمناقشة صاحب العمل فى سيطرته العقائدية واحتكاره للسلطة فى شكل العمل وغاية الإنتاج. أن تصبح صراعات الطبقات سياسية وتعطى للنقابية معناها الحقيقى ليست بفكرة جديدة. وهذا هو درس ماركس الكبير، الذى وفقًا له يكمن مصدر صراع الطبقات فى مقاومة العاملين وفقًا لمنطق التراكم وفى رفضهم لأشكال الهيمنة التى يفرضها هذا المنطق على نشاطهم. وهو أيضًا مصدر إلهام ميثاق أميان **Charter of Amiens** عام **1906**، الذى شارك فى نقابية "الوظيفة المزدوجة،اليومية والمستقبلية[1]".

إن وضع تحول مؤسسة العمل التى أصبحت اليوم تحت السيطرة الممتدة والمفصلة لرأس المال فى قلب النزاعات لشيء صعب. لكنه "مخرج أخلاقى"، وفقًا لصيغة جوريس،لا يجب ألا نهمله والذى يرتكز على البعد المزدوج الجماعى والاجتماعى للعمل. هذا البعد المزدوج يُتَرجم فى "نشوب النزاعات" التى لا تكون واضحة غالبًا،خفية لكن ثابتة، برغم إضعاف العمالة المأجورة المنظمة التى ذكرناها من قبل فى موضع أعلى[2]. هذه الحقيقة التى غالبًا ما تنكر هذه الأيام، تظل هى الرافعة الأهم للمرور من سيادة التعاون الإجبارى فلى التفاعل المشترك المتحرر.

فى المنطق المجرد للرأسمالية، العمل ليس إلا وسيلة لتراكم رأس المال. فى حين أنه فى الموقف الملموس، العمل هو الفرصة التى تتيح له الارتباط

---

(1) *Cf.* Sur ce point Dominique MEZZI (dir.).*Nouveau siècle.nouveau syndicali sme*.Syllepse.Paris.2013.p. 113.

(2) Sophie BEROUD‹Jean-Michel DENIS‹Guillaume DESAGE‹Baptiste GIRAUD et Jérôme PELISSE‹*La lutte continue ? Les conflits du travail dans la France contemporaine*.Editions du Croquant.Bellecombe-en-bauges.2008.

بين العاملين، وفى إطار الخدمات خاصةً، العديد من الصلات بين العاملين والعملاء والمستخدمين. لا يترك العامل المأجور تمامًا قيمه الأخلاقية عند باب عمله، إحساسه بالعدالة، علاقته بالجماعة، وانتماءاته الاجتماعية الأكثر تنوعًا. ليس للاعتبارات الأخلاقية والسياسية مكان فى الحياة الاقتصادية المنفصلة عن العلاقات الاجتماعية. وهذا حقيقى أكثر اليوم فالإدارة النيوليبرالية تعمل على نصل العمل جذريًا من أفقه المشترك. تشخص الطريقة الحديثة لإدارة العمالة الصلات التى تربط كل شخص بنشاطه المهنى، إنها تكسر الجماعات وتبحث عن إحياء التنافسية بين المأجورين - برغم كل الخطابات الجميلة عن "الإدارة التشاركية"- مع الرغبة فى تحريكهم عن طريق الشركات الوطنية الزائفة. أما الخطاب الطموح الذى يعارض بشكل منهجى "العمل الحقيقى" فيقوم بتفعيل الشركات الخاصة فى القطاع العام غير المفيد والمكلف جدًّا ويقوض أيضًا علاقة العمل الملموس بمعنى المشترك.

فى حين أن سوسيولوجيا العمل تذكرنا بهذه الفكرة البسيطة: نحن نعمل دائمًا مع الآخرين. فلقد أظهرت على سبيل المثال كم أن العمال الجماعيين عرفوا ممارسة طرق مقاومة العقلانية الرأسمالية بكل الأشكال الممكنة ونستطيع تجميعها تحت الاسم المزدوج "المقاومة التعاونية والتعاون المقاوم": حتى ممارسات الكبح، التخريب، الغياب ليس لها مكان إلا فى بعض المجموعات المتواطئة[1]. ويجب على جماعة العمل فى بعض الأحيان أن تلتف حول الإرشادات الهرمية والقواعد الرسمية لإمكانية تحقيق المهام. إنها الجماعة العمالية أو جماعة المأجورين من تستطيع أن "تشغل المحل"

---

(1) *Cf.* Robert LINHART,*L'Etabli*,Minuit,Paris,1978.

بدفاعها عن استقلالها فى مواجهة الإدارة والكادرات وهذا بالرغم من طرق الإدارة الموجهة لكسر هذا الاستقلال الجماعى[1].

ولكننا نعمل أيضًا من أجل الآخرين. لقد وضح دانييل لينهارت **Danièle Linhart** فى أعقاب دوركايم، ما يسميه بالبُعد "الغيرى" للعمل[2]. هذا المركب الأخلاقى للعمل الذى يُترجم فى إحساس النفع الاجتماعى لما ننتج، بالشعور بالرضا أمام "العمل الجيد"، بالانفتاح على الآخرين عند القيام بالمهمة، هو بُعد لم يُدرس كثيرًا بسبب اعتيادنا على استنتاج سلوك العمال من الزاوية الوحيدة النفعية لتبادل السلع، من المعطى – للمعطى. إن فيليب دافيزييس **Philippe Davezies** هو بلا شك أحسن من عبر عن هذا الجزء غير القابل للاختزال من المشترك فى العمل الفردى: "يبدو لنا تطور نشاط العمل كالحركة الديناميكية التى من خلالها يتبنى الشخص تدريجيا القلق من نشاط الآخرين. المتعة التى يمكن أن يحس بها تأتى من أنه من خلال هذا التطور، يجد العامل نفسه قادرًا على إسعاد الجماعة أكثر مما كان من المفترض أن تحضره مهمته من سعادة. من هذا المنظور، يعد الاستقلال الذى بموجبه يحصل تطور النشاط مختلف تمامًا عن انغلاق الشخص على نفسه. بل بالعكس، إنه يحرره من استبداد مطالبه الخاصة بالرضا الفورى لفتحه أمام بناء عالم مشترك. ويتضح أيضًا أنه قادر على أن يعطى، وأن يقوم بأعمال حرة تربطه بالآخرين[3]". دائمًا ما يكون العمل هو

---

(1) *Cf.* Michel LALLEMENT.*Le Travail. Une Sociologie contemporaine*.coll. " Folio ".Gallimard.Paris.2007.p. 251 et *sq.*

(2) Danièle LINHART،*Travailler sans les autres ?*.Le Seuil.Paris.2009.

(3) Philippe DAVEZIES،"Une affaire personnelle"،*in* Laurence THERY (dir.).*Le Travail intenable*.La Découverte.Paris.2006.p. 256. Cité par Danièle Linhart *in ibid.*.p. 34.

الالتحاق بالعمل المشترك بالأبعاد الأخلاقية والثقافية وغالبًا أيضًا التجميلية. ولهذا بالضبط لأن هذا الجزء من المشترك غير معروف ومكبوت أن أصبح العمل تحت هيمنة رأس المال شيئًا محبط جدا ومجردًا من الأخلاق. وهو ما أظهره عالم الاجتماع الأمريكي مايكل بوراوى **Michael Burawoy** عندما تساءل لماذا يعمل المأجورون بقدر ما يعملون حتى فى الأوضاع الرأسمالية، فى حين أن النظرية الاقتصادية الأرثوذوكسية لا ترى العامل إلا كمتهرب.[1] ما لا يفهمه التيار الاقتصادى الرئيسى، هو هذا الجزء من المشترك فى العمل الذى يلخصه توماس كوترو **Thomas Coutrot**: "لا ينغمس العامل فى عمله من أجل زيادة فوائد الشركة، ولا لزيادة راتبه، ولكن ليؤكد نفسه كعضو كامل فى المجتمع، بين مجموعة أقرانه[2]". إن المواهب التى نعطيها بإرادتنا للإنسان الاقتصادى غير قادرة على إدراك هذا التعاون الذى غالبًا ما يكون بدون مقابل، والذى لا يمكن تقليصه فى فائدة مفهومة.

إن العمل يفترض وجود "الجماعة" ليتحقق. لكن بكلمة جماعة نقصد أكثر من مجرد إعادة تجميع العمال فى نفس المكان. يجب فهم المؤسس من العمل، وإيداع التقاليد، والكلمات وحركات المهنة التى تتناقل، كل الآثار غير الواضحة من ذاكرة الوسط، كل هذه الموارد العابرة للشخصيات والعامة،والتى لا تنتمى لأحد، لا يمكن تجميعها فى "رأس المال البشرى" المكون من "الكفاءات الشخصية" كما يعتقد علم الاقتصاد ومعه الإدارة الخاصة والعامة. إن ما يهم

(1) Michael BURAWOY، *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1979. *Cf.* aussi Michael BURAWOY, *Politics of Production*, Verso, Londres, 1985.

(2) Thomas COUTROT، *Critique de l'organisation du travail*, La Découverte, 2002, p. 63.

علم الاجتماع فى أبحاثه ليس إلا هذا البعد غير المملوك للمشاع المهنى، الذى يستطيع بمفرده أن يجعل العمل الفردى ممكنًا[1]. يبدو العمل، عندما لا يكون موصوفًا بالكامل، خلاقًا أو كما نقول هنا، مُؤَسِس: صلات الزمالة، لفتات جديدة، طرق التنسيق والتعاون وبخاصة القواعد غير المعلنة عن المساعدات المتبادلة والتواطؤ بين المأجورين. إن العمل يخلق ويحدد الوسط الذى يدور فيه، إنه يعزز من قاعدة جماعية، ضمنية وغير رسمية للتعاون. إنه ينتج شروطه الخاصة بالتنفيذ، بالقدر الذى يستطيعه، إنه يشكل إطاراته الأخلاقية، إنه "يصنع مجتمعًا"، بالتأكيد فى حدود القيود البيروقراطية والأوامر الإدارية التى تقع عليه. إذًا فالأمر ليس أن يكون التعاون التزامًا موصوفًا بموجب منهج من القواعد الصريحة، ولكن بالأحرى النشاط المشترك فى العمل يصاحبه الالتزام، حتى لو كان ضئيلاً، من وجهة نظر المشاع. تُترجم هذه العلاقة بالمشاع بعلامات العرفان، بالكلمات المألوفة، بالنكات، والتى تكون هذا الجزء الرقيق للمؤسسة وهذه الحقيقة الرمزية الهشة التى بدونها يصبح العمل مستحيلاً.

إن هذه العلاقة الرمزية التى توجد فى أساس روابط التبادل والتى تبحث إدارة الشركة عن استغلال فوائدها كما رأى توماس كوترو: "فى أغلب الأحيان تعتمد الإنتاجية كثيرًا على قدرة الشركة على استغلال لعبة المعايير الاجتماعية التى تنشأ داخل جماعات العمل - بجعل المأجورين "يلعبون" لصالحها. يتعلق الأمر كله بتحدى حشد القوى العاملة: توجيه هذه الطاقة الرمزية نحو الإنتاجيه، مع إبعادها عن المقاومة[2]". الشركة النيوليبرالية، كما يشرح كوترو،

(1) *Cf.* Yves CLOT,*Travail et pouvoir d'agir*,PUF,Paris,2008,p. 147.

(2) Thomas COUTROT،*Critique de l'organisation du travail*,*op. cit.*,p. 70-71.

تمارس هى الأخرى "التعاون الإلزامى" ؛ ليس بالطريقة المباشرة والعنيفة والمستبدة للتصنيع أو الشركات الكبيرة التيلورية، ولكن بواسطة السوق المالية، التى بتحديدها معايير لجودة الإنتاج والأداء المالى تعمل كسلطة مقننة تلزم المأجورين بالتعاون حتى لا يفقدوا وظائفهم[1]. تجعل الشركة النيوليبرالية من المنافسة قضية يجب على المأجور تعريفها. سيكون التعرض لكل مخاطر الحرب الاقتصادية عبارة عن موقف للإيثار الإيجابى، فى حين أن الموظفين والمساعدين سيكونون المختبئين والمستفيدين من القضية الوطنية العظيمة للتنافسية. كما وصفها دانيال لينهارت، "العمل الحديث وضع الشخص فى محيط متقلص، الخاص بشركته أو بكريائه، على حساب المجتمع. إنه يهاجم الصلة التى تجمع بين معنى وواقع العمل بالنسبه للمجتمع. إنه يقود كل فرد إلى الانطاء وعدم فهم ما يعيشه الآخرون[2]". إن سياسات الإدارة الجديدة المعتمدة على التنافس، مثل الدعايا النيوليبرالية التى تحافظ على كره التضامن والخدمات العامة، لا تفعل إلا مفاقمة هذا الضياع لمعنى المشترك وكل المعاناة المصاحبة له. لدى المأجورين انطباع بالمتابعة، تحت قيد الهرمية التى يخضعون لها أو المعايير المجردة، والأهداف الكمية التى لا تتناسب مع مفهومهم عن العمل والمهنة. مما يؤدى إلى سلسلة من الأمراض الجسدية والنفسية ذات التكلفة الإنسانية والاقتصادية الكبيرة.

---

(1) *Cf.* Thomas COUTROT,*L'Entreprise néolibérale,nouvelle utopie capitaliste ?*,La Découverte,Paris,1998,p. 220 et *sq. Cf.* également Norbert ALTER,*Donner et prendre. La coopération en entreprise*,La Découverte/ Poche,Paris,2010.

(2) Danièle LINHART،*Travailler sans les autres ?*,*op. cit.*,p. 213.

دائمًا ما تواجه الشركة النيوليبرالية "تناقض رأس المال الأساس"، الذى وفقًا لكاستورياديس، يكمن فى واقع أن الشركة يجب أن تحث المـأجورين على الحراك والمشاركة، عن طريق تقليصهم فى هيئة منفذين بسطاء يطيعون منطق يظل خارجيا عن استكمال نشاطهم[1]. استنتج كاستورياديس أن النشاط السياسى فى مجال العمل يجب أن يسعى إلى مرور التعاون الإلزامى إلى نشاط ذاتى التحديد وذاتى التنظيم، بالارتكاز على هذا الانغماس فى البُعد الجماعى بالنسبة إلى التعريف الرسمى والمشروح عن الوظيفة الفردية. إن المساعدة على ظهور هذا التحرك السياسى المشترك داخل العمل المأجور والمغترب يظل مركز النزاع ضد الإدارة الجديدة المحدثة، والذى يدمر بشكل أكبر البُعد الأخلاقى والجماعى للعمل بتحويل الذاتيات من الداخل. إن مهاجمة قلب سلطة رأس المال على العمل ليس سهلاً فى الوضع الحالى. لكن توجد قوة محتملة للاحتجاج العام ضد السلطة الرأسمالية فى المقاومة التى يقوم بها المأجورون لا يجب أن ننساها.إذا كان العاملون اليوم مرتبطين بعملهم برغم ظروف العمل والعوائد التى يحصلون عليها فهذا ليس فقط بسبب الاغتراب أو الخضوع الطوعى أو بسبب قيد اقتصادى خالص، بل يرجع هذا إلى أن العمل المأجور يبقى النشاط الذى من خلاله يتفاعل الأشخاص فى مجموعهم ويقيمون روابط مع الآخرين.

إذًا فمسألة السلطة مركزية فى الشركة، إنها تتوقف على الملكية، لكنها أيضًا تقرر عدم المساواة فى تنظيم العمل. إن الهيراركية التى تهيمن ليس لديها

(1) *Cf.* Cornelius CASTORIADIS," Le movement révolutionnaire dans le capitalisme moderne ",in *Capitalisme moderne et révolution*,10/18,Paris,1979,p. 105 et *sq.*

ما تحقق عليه فى البناء البيروقراطى الأكثر صرامة فى الجيش أو الكنيسة. هذا الخضوع له تأثير على العمل نفسه، على "الحافز" للعامل وإبداعه، لكن أيضًا على الحياة الاجتماعية فى مجموعته. أوقات الفراغ الضامرة والسلبية، العطش للتعويض بالاستهلاك، كل هذه الأشياء مرتبطة بهذا الخضوع[1]. هذا يقود إلى جعل مكافأة تنظيم العمل وتقسيمه بين درجات الهرم الوظيفى أمرًا سياسيًّا حتميًّا، تحت نفس مظلة الاعتراف بحق كل المأجورين فى المشاركة فى القرارات الجماعية التى تهمهم. هذا الاحتياج ينشأ لأنه يوجد ما هو أثمن فى التقاليد الاجتماعية، وثمن إهماله من قِبل قوى اليسار النقابى والسياسى كما ذكر برونو ترونتان **Bruno Trentin**، كبير. ولكن يكون هذا الإهمال فى جزء كبير أحيانًا هو الذى قرر النتيجة المميتة لاقتصاديات الشرق. عجز الفئة الحاكمة عن إدخال البعد الديمقراطى فى أضيق الحدود داخل العمل والمجتمع هو ما قد أدى إلى افتقارها.

رادولف بارو **Rudolf Bahro** الذى قدم تحليلًا واضحًا فى أواخر سبعينيات القرن الماضى عن عيوب نظام الإنتاج البيروقراطى، اقترح إدخال مجموعات خلاقة فى حدود ضيقة داخل مجال الإنتاج، مساحات وأوقات نشاط حر، أشكال تطوعية للجمعية المنتجة. إذا كان الإنتاج الأكبر الحديث حتى وقت معين، وفقًا له، تضمن المهام الروتينية والأوتوماتيكية، مفترضًا جرعة كبيرة من الإجراءات الرسمية والوصفات التكنيكية، فلم تكن الشركة الحديثة بالنسبة له متهمة لكونها لا تصلح إلا كمنظمة عمودية وهرمية بمهام محددة

(1) *Cf.* sur ce point les remarques de Rudolf BAHRO in *L'Alternative*,Stock,Paris,1979,p. 254-255.

وموحدة، ولم تكن مكرسة للقضاء على بيروقراطية فيبر **Weber**. وقد شرح فى مشروعه البديل أن العمال يستطيعون إدارة العمل بشكل مختلف ويحجزون فى أوقات عملهم لحظات من العمل الجماعى الخلاق الذى يسمح بتخطى، على الأقل بجزء من نشاطهم، تفتيت كل هذه المهمات الصغيرة المتكررة[١]. ليس فقط أن هذا الجزء من النشاط الحر الذى يأخذ العمال بداخله المبادرة- شيء ضرورى لإعطاء معنى لعملهم ، ولكنه خصب أيضًا فى مجال الاختراع العلمى والتقنى، بدون حساب أنه يسمح بتجاوز تفتيت الحياة اليومية إلى قطع بخلق الشمولية بين مجالات الحياة الاجتماعية: "إن تجزئة النشاط البشرى إلى الآلاف من الوظائف الفرعية ذات الأهمية الكبرى يفرق الأفراد. فى حين أن العمل الجماعى الخلاق الذى يواجه المسائل المعلقة قد يكون نقطة الانطلاق التى من خلالها نستطيع أن نؤسس شراكة وتعاون حقيقيين[٢]".

كما نعلم، هذا "البديل" للاشتراكية البيروقراطية لم ير النور. لكن يجب أن نحتفظ بالإلهام الأساسى واعتبارة دائمًا معاصر: المشاع،فى صورة تعاون حقيقى داخل الجماعات المكونة بحرية،هو إحدى الطرق التى علينا اتباعها لمواجهة تأثير السيطرة الهرمية فى العمل وفى الحياة الاجتماعية،لنسمح لكل شخص أن يتطور فى إطار حقيقى من العمل الجماعى. وضع مسألة تنظيم العمل فى قلب النزاع السياسى هو الإجابة الوحيدة للرد على الاستراتيجيات السياسية للإدارة النيوليبرالية[٣]. لا يكفى أن "نثرى المهام" أو أن "نستشير" المأجورين

---

(1) *Ibid.*,p. 280.

(2) *Ibid.*,p. 281.

(3) *Cf.* Danièle LINHART,Robert LINHART et Anna MALAN," Syndicats et organisation du travail. Un rendez-vous manqué ",*Sociologie et sociétés*,vol. 30,n2,automne 1998,p. 175-188.

من آن لآخر حول ظروف عملهم،يجب أن يشاركوا بالفعل فى إصدار القواعد والقراءات التى تمسهم. إذا كان من المهم أن نستمر فى الخلاف حول معايير التوظيف،قد يناسب أيضًا أن نأخذ كهدف الشكل السياسى الديمقراطى الذى يناسب المحتوى التعاونى والغاية الاجتماعية لكل نشاط عمل،سواء فى الشركة الرأسمالية أو فى الخدمات الاجتماعية أو العالم الاتحادى. تأسيس المشاع فى مجال الإنتاج يترتب عليه أن الشركة المحررة من سلطة رأس المال تصبح مؤسسة ديمقراطية. هذا هو المناخ الملائم حتى يستطيع المأجورون إعادة تنظيم العمل وفقًا لقواعد تعاونية واضحة.

المقترح السياسى الرابع

يجب تأسيس الشركة المشتركة

لن يكون تحرر العمل من قبضة رأس المال ممكنًا إلا إذا تحولت الشركة إلى مؤسسة للمجتمع الديمقراطى وألا تظل تحت سيطرة واستبداد صاحب العمل فقط. الفكرة ليست جديدة، لقد كانت فى قلب "الجمهورية الاشتراكية". "إنزال الجمهورية فى الورشة"، وفقًا لمقولة من ثلاثينيات القرن التاسع عشر[1]، وكانت بالنسبة للعمال الجمهوريين والاشتراكيين كسر الإقطاعية الجديدة التى كانت سائدة فى المصانع والورش. سيأخذ هذه الفكرة لاحقًا الكاثوليكيون الاشتراكيون تابعو حركة الأخدود **le Sillon**، فى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. يقوم مارك سونييه **Marc Sangnier** بشرح هذا المعنى:"لا يمكننا الحصول على الجمهورية فى المجتمع طالما أن المَلَكية موجودة فى الشركة". وأضاف: "الديمقراطية السياسية لا تكفى: مانريده، هو أن يحصل العامل ليس فقط على بطاقة تصويت لاختيار ممثل سياسى، ولكن وليكن فى المصنع مثلاً، أن يكون قادرًا على المشاركة بنفسه فى إداره أشغال المصنع

(1) Cité par Pierre ROSANVALLON in *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*,coll. " Folio ",Gallimard,Paris,2003,p. 340.

الذى يعمل فيه"[1]. لم يقل جوريس **Jaurès** وكل علماء الاجتماع فى عصره شيئًا آخر عندما اتهموا الاقتصاديين المتعصبين للملكية الخاصة، الذين رفضوا كل مبدأ اختيارى فى الاقتصاد، وظلوا متحمسين لنظام المَلَكية[2]. قد نجد أيضًا أثرًا لهذه الفكرة فى روح قوانين أوروكس **Auroux** فى عام [3]١٩٨٢. الانهيار الايديولوجى "للاجتماعى - الديمقراطى" قد مسح تقريبًا تمامًا خطابات ونشاطات "الاشتراكيين".

ظلت الرأسمالية عند هذه النقطة غير مرنة. هذه هى عقدة سيطرتها، العقيدة المركزية لتأسيسها. كل ديمقراطية فى الشركة تتعارض مباشرةً مع سيطرة رأس المال على ما يعتبره ملكية حصرية. سيادة المالك تظل المبدأ المسيطر على عقد العمل؛ حيث يبقى تنفيذه تحت أمره المباشر. تمكن قانون العمل من تحسين وضع المأجورين فى مجالات عديدة، وهكذا استطاع أن يتخطى، بفضل ابتكار "التفاوض الجماعى"، وهم عقد العمل بين شخصين متساويين. لكن أهمية سيطرة رأس المال أنها تمسكت بـــ: رابط التبعية عند المأجور الذى يربطه بالشركة وهو ما يسمح بحرمانه من حقوقه مادام يظل تحت إمبراطورية المالك. هذا المأجور "الحر" يفقد فى الحقيقة جزءًا كبيرًا من حريته بالخضوع لهذه السلطة السيادية كما ذكرت المادة ١٢٢-٣٥ من قانون العمل الفرنسى،

---

(1) Marc SANGNIER، *Discours*.t. II.Bloud.Paris.1910.p. 71. Cité par Pierre ROSAN-VALLON in *ibid.*.p. 342.

(2) Jean JAURES، " Esquisse provisoire de l'organisation industrielle "، *La Revue socialiste*.t. 22.n 128.août 1895.p. 144.

(٣) يكتب أوروكس: "يجب أن يكون العاملين فى الشركة كالمواطنين فى المدينة"
Cf. Jean Auroux.*Les Droits des travailleurs. Rapport au président de la République et au Premier ministre*.La Documentation française.Paris.1981.p. 4.

الذى يقرر أن كل حقوق الأفراد والحريات الشخصية أو الجماعية يمكن أن تعانى من كل القيود التى يبررها تنفيذ العمل. بقدر ما تظل الشركات خارج سيادة القانون.

لا توجد الشركة فى القانون، الذى لا يعرف إلا المجتمع، التعبير الذى يشير إلى حركة التجميع والشخص الاعتبارى الذى ينتج. تنص المادة ١٨٣٢ من القانون المدنى عن المجتمعات كما يلى: "المجتمع مؤسس بواسطة شخصين أو أكثر يستطيعون بواسطة عقد تعيين شركة مشتركة للسلع أو لصناعتهم بغرض تقاسم الربح أو الربح من الاقتصاد الذى من الممكن أن ينتج". ذُكِرت الشركة كنشاط لعدة أفراد مجتمعين وأنها لا تنتمى لأحد. الرأسماليون ليسوا "ملاك" العمل المشترك، بل إنهم وسائط مشتركون فى المجتمع، ممثلون فى حالة المجتمعات المدرجة بألقاب للملكية، يتبادلونها فى الأسواق المالية حسب الأسعار التى تختلف وفقًا للرهان على المستقبل الذى يصنعه المستثمرون. إنه إذًا بسبب سوء استخدام فى اللغة أن أصبحت ألقاب المجتمعات التى يسيطر عليها المساهمون مشابهة "للشركة". بالنسبة للمأجورين الذين يتشاركون مزاياهم ومعرفتهم و"صناعتهم"، فإنهم لا يمتلكون شيئًا،ليس عندهم أى لقب للملكية أو أى حق لمصادرة نتائج العمل المشترك. إنهم ببساطة يخضعون لسلطة ملاك رأس المال الذين يؤجرون منهم قوة عملهم. يوجد هنا بالتأكيد قاعدة المطالبة ب ((القدرة على العمل)) فى الشركة ظلت سليمة . نستطيع أن نضيف أيضًا أن قاعدة المطالبة "بسلطة العمل" فى الشركة. يمكننا أيضًا أن نضيف أن هذا الاعتراض مثقل بحقيقة أن المأجورين قد وضعوا فى الشركة المشتركة معارف وخبرات أكثر على الرغم من أنه لا يتم الاعتراف بها إلا من خلال ارتفاع أسعار الاسواق المالية. التعاون والذكاء الاجتماعى ليس

لهما وجود قانونى،ليس لهما إلا ترجمة مالية غير مباشرة لا تفيد أساسًا إلا الملاك والمديرين. فى الرأسمالية المالية،المساهم،حتى الأكثر عدم اكتراثًا والعابر،هو السلطة المطلقة للشركة وجميع من يعمل "كوكيل" له يتم تقليصه فى صورة الأشخاص الذين يقودهم ضغط المنافسة من أجل الإنتاج الدائم للقيمة المالية[1]. تجتمع فضيحة الاستغلال مع عبثية هذا الموقف ما دامت الشركة تنتج أشياء أخرى غير القيمة المادية للمساهمين: إنها تنتج وتعيد إنتاج المجتمع.

تأسيس هذه الهيئة الاجتماعية التى هى الشركة المشتركة بشكل آخر لاستئناف صياغة القانون المدنى هو إذًا تحد حاسم يعارض سيطرة الشكل الرأسمالى فى النشاط الاقتصادى وفى الحياة الاجتماعية. كما أن تنظيم الإنتاج يجب أن يكون أيضًا مؤسسة سياسية متناسبة مع توجهه الاجتماعى، ألا وهو بيع السلع والخدمات فى السوق. لكن نعرف الصعوبة التى واجهت الاشتراكية منذ القدم: الملكية المسماة "الاجتماعية" أو "الجماعية" قد اخُتصرت فى ملكية الدولة الغير قادرة على ممارسة أى شيء غير الإدارة المركزية البيروقرطية والغير فعالة. نعلم أن ماركس، انجلز، تروتسكى ولينين قد تأرجحوا حول الإجابات المؤسسية للإجابة على هذه الأسئلة، فى صياغات غامضة أو متناقضة[2]. نادرون من هم مثل جوريس الذين قاموا بتخطيط التنظيم الاقتصادى للاشتراكية. مفرقًا بين الإنتاج الإدارى الذى تقوم به الدولة بالكامل والإنتاج التعاونى الذى يديره

(1) *Cf.* Baudouin ROGER (dir.) *L'Entreprise. Formes de la propriété et responsabilités sociales*,Collège des Bernardins,Paris,2012.

(2) *Cf.* Antoine ATROUS,Henri MALER et Jacques TEXIER,*Marx et l'Appropriation sociale*,Syllepse,Paris,2003.

جماعات محترفة بشكل مستقل وغير مركزى، كما حذر من التأثيرات المستبدة للمركزية المبالغ فيها: "إن تسليم الإدارة الفعالة للعمل القومى لرجال الدولة وللمحافظين، الذين هم بالفعل أسياد للدولة المسلحة والدبلوماسية القومية [...] يعنى إعطاء بعض الرجال قوة تكون بجانبها تلك القوة التى يمتلكها المستبدون فى آسيا لا شيء، مادامت هذه تتوقف عند مساحة المجتماعات ولا تنظم الحياة الاقتصادية نفسها[1]". طبقًا للتخيل السياسى لجوريس، الفروع الصناعية، النقابات، والهيئات المهنية، والملكية الاجتماعية، التى تديرها إدارة مشتركة ولا تتمركز جغرافيا، يجب أن تبقى تحت سيطرة العاملين والأفراد المنتخبين من الأمة فى إطار "مجلس قومى للعمل" يثبت القانون الاقتصادى.

بالتأكيد لا ينطوى الأمر فقط على تقليد مفهوم جوريس الذى يحبذ انتخاب ممثلين الديمقراطية المباشرة، ولكن فهم أن مشترك الإنتاج يجب اختراعه دائمًا. بين الصيغة القديمة "للتعاونية العمالية، التى من أجل أن تكون مصنع للممارسات الجماعية تبقى مع ذلك تحت تهديد المنافسة الرأسمالية، والشركة المأممة التى يديرها مديرون وكوادر تختلف ممارستهم عن زملائهم فى القطاع الخاص، يوجد مكان للمخططات الجديدة التى تضع فى المقام الأول الشركة التى ينظمها العاملون أنفسهم. لكن البعد التعاونى للإنتاج يجب ألا يختلط مع الشركة التعاونية. إن الجمعيات العمالية التعاونية للإنتاج تقدم دائمًا نموذج جاذب للاهتمام بسبب الدليل الذى قدموه عن جدوى النشاط الإنتاجى خارج المخطط الرأسمالى البحت. يجب أن يشكل المأجورون أغلبية الملاك، إنهم

(1) Jean JAURES،" Esquisse provisoire de l'organisation i› :dustrielle " (Chapitre IV de *L'Organisation socialiste de la France).La Revue socialiste*,tome 22,n128,août 1895,p. 136.

يتداولون ويقررون الاتجاهات الكبيرة - خاصة فيما يخص طرق التأثير على المصالح - كما أنهم يحددون من يقودهم. إن مبدأ الديمقراطية التمثيلية المطبقة - "الرجل يساوى صوت" - ينقطع تمامًا عن السلطة المطلقة للمالك - النشاط يساوى صوتًا. هذا المبدأ يشهد على الحالة المرتبطة برأس المال فى التعاونية العمالية: لم يعد الأمر مجرد سلطة بل الوسيلة، بالتوافق مع المبدأ الأصلى للحركات التعاونية لأوين وتومسون. العمل هو القوة الآمرة ورأس المال ليست له إلا قيمة وسائلية. لكن يجب أن نعترف أن الجمعيات التعاونية العمالية للإنتاج لا يزال عددها قليلاً (حوالى ٢٠٠٠ فى فرنسا لحوالى ٤٥٠٠٠ أجير) وهذا بالكاد عشر ما تمثله التعاونيات الزراعية. إنهم يخضعون لبيئة لا تسهل امتدادهم وإتساعهم: إن تخوف البنوك يحد من نموهم ويمكن للإرادة السياسية المعادية أن تكون قاتلة لهم، كما فى الحالة الشهيرة لشركة **LIP** التى تم تصفيتها فى عام ١٩٩٠ بعد ١٥ عام من النضال. بالتأكيد توجد أمثلة نموذجية للنمو ، مثل المجموعة التعاونية موندراجون **Mondragon** فى بلاد الباسك. يتضمن الهيكل على ١١٦ تعاونية، و٧٠٠٠٠ أجير ومشروعات بأكثر من ١٠ مليارات يورو[١]. لكن، وكما يلاحظ دانيال باشيه **Daniel Bachet**، فامتداد التعاونية على المستوى العالمى يكون على حساب التشغيل التعاونى الذى سجل نجاحًا يشهده التاريخ وعلم الاجتماع فى منطقة تنفيذه[٢].

كيف يمكن الوصول إلى المركز العصبى للنظام الرأسمالى الذى يظل الشركة الخاصة؟ كيف نُفعّل نموذج بديل عن الحكومة المشتركة الأنجلوساكسونية

---

(1) *Cf.* Daniel BACHET,*Les Fondements de l'entreprise. Construire une alternative à la domination financière*,Editions de l'Atelier,Paris,2007,p. 195.

(2) *Ibid.*,p. 196.

التى مدت إمبراطوريتها فى العقود الأخيرة؟ لنفحص التحديث الحالى للتفكير فى تأسيس الشركة. للخروج من نموذج الشركة الرأسمالية، البعض يقترح، على طريقة دانيال باشيه، تقسيم هيكل اتخاذ القرارات إلى وحدتين مختلفتين، واحدة تمثل الأعمال الخاصة بعوائد رأس المال والثانية تمثل الشركة نفسها كوحدة متخصصة[1]. بعيدًا عن تفاصيل هذا المقترح، الفكرة هى إعطاء وجود تأسيسى للشركة بحيث تصبح حقيقة "أعلى" من مصالح الفاعلين، بحيث لا يستطيع الرأسماليون تصفيتها على حساب المنطق المالى الذى يحركهم أو وفقًا للمعيار الوحيد للربح. وهذا يفترض المراجعة الكاملة لطرق تقدير "المنفعة الاجتماعية" للنشاط، وكذلك قيمته. الأهم هو "عدم تسليع الشركة"، أى إعطاء شكل مؤسسى "لمجتمع العمل". وسيكون هذا حتمًا السير عكس تيار الاقتصاد التمويلى الذى نفى بشكل جذرى البعد المؤسسى للشركة، كما أظهره صعود ممارسات البيع بالقطعة، الاستحواذ على الشركات بالديون أو تطور طرق تقييم النشاطات وطبيق أجهزة التحكم الإدارى الجديدة.

بنفس المنطق،تقترح إيزابيل فيريرا **Isabelle Ferreras**، بالاستدلال المنطقى المتماثل مع الخطوات السياسية التى تتبعها الدول الديمقراطية الأوروبية، إنشاء "نظام تشريعى ثنائى" فى الشركة، كشكل للتسوية بين الرأسماليين والعمالة: غرفة خاصة بلوردات الرأسمالية وأخرى للعاملين[2]. هل سيتم رفع التناقض بين "الحكومة الديمقراطية للرأسمالية" والحقيقة

(1) *Ibid.*,p. 211 ; *cf.* aussi Daniel BACHET (en collaboration avec Gaeten FLOCCO,Bernard KERVELLA et Morgan SWEENY),*Sortir de l'entreprise capitaliste*,Editions du Croquant,Bellecombes-en-bauges,2007.

(2) Isabelle FERRERAS،*Gouverner le capitalism?*,PUF,Paris,2012,p. 10 et *sq.*

المتناقضة والمتصارعة للشركة؟ عندما تتمسك فيريرا بأن "العمل هو القلب النابض للشركة[1]"، نتساءل ألن تكون التسويات المؤسسية قصيرة المدى: بقبول تقسيم إدارة العملية الإنتاجية مع العمل، هل سيظل رأس المال ذا شرعية للمطالبة بالحصول على حصة من الإنتاج؟ صحيح أنه توجد دائمًا غرفة للوردات ولملكة إنجلترا... بشكل عام، فكرة أن الديمقراطية فى الشركة يجب أن تكون على غرار أشكال ومؤسسات الديمقراطية التمثيلية يبدو أنها تعطى مجالاً ضيقًا لاختراع أشكال أكثر نشاطًا، أكثر مساهمةً ودائمة للديمقراطية. السؤال المطروح هو معرفة هل يمكن التوفيق بين الرأسمالية والديمقراطية.

توماس كوترو، الذى لا يعتقد أبدًا فى هذا التوفيق، يفكر فى التحويل الديمقراطى للشركة بالبحث عن الابتعاد عن المخطط التقليدى عند الماركسية "للتحكم العمالى" فى الإنتاج. إنه يريد أن يأخذ فى الحسبان مجموعة التفاعلات الاجتماعية و"العوامل الخارجية" للشركة، التى ليس لها فقط تأثيرات اقتصادية مباشرة ولكن تأثيرات غير مباشرة متعددة على المجتمع. إن ما يسميه "بتحكم المواطن" سيُمَارس بواسطة مجلس إدارة مكون من مأجورين وممثلى رأس المال وأيضًا ممثلى المجتمع المهتمين بالألقاب المختلفة لنشاط الشركة، والمنظمات غير الحكومية والسلطات المحلية[2]. هذه الفكرة عن "حكومة المواطن" للشركة تسمح بتجنب بعض الاقتصاديات الموجودة بداخل التقليد الاشتراكى منذ بداياته، التى كانت تميل إلى السيطرة على الإنتاج لصالح "المنتجين المساهمين" وحدهم. يتعين إعادة إدماج الاقتصاد فى الحياة

(1) *Ibid.*.p. 20.

(2) Thomas COUTROT،*Démocratie contre capitalism*.La Dispute.Paris.2005.p. 171.

الاجتماعية والمجتمع الديمقراطى عن طريق إدخال تعددية وجهات النظر وتوافقها فى عالم الإنتاج بحسب قواعد مؤسسية.

بصرف النظر عن خط أفكار المؤلفين المذكورين، نرى جيدًا أن السؤال الذى يبحثون له عن إجابة عملية ليس فقط سؤال التقسيم "العادل" للقيمة المضافة بين رأس المال والعمل، ولكن سؤال تقسيم السلطة فى الشركة. وهذا السؤال لا يطرح إلا عندما نستطيع تخيل الشركة كمؤسسة للمشاع. نفى التفاعل المشترك فى مجال العمل لصالح الحقيقة المالية الوحيدة لملكية رأس المال، التى تعطى الحق فى السلطة التأثيرية والحصرية على العمل، هو العقبة الرئيسية التى يجب تخطيها للخروج من الرأسمالية كنظام لسيطرة المال على التفاعل. نخمن أن مفهوم السوق سيتأثر. لن يكون، كما تخيل البعض من قبل" إلغاءه" لصالح هيئة التخطيط والتوزيع البيروقراطية. بل سيكون بالأحرى إعادة إدماجه فى المجتمع، وتسجيل حرية الاختيارات الشخصية للاستهلاك فى إطارات محددة جماعية، وبخاصة على المستوى المحلى، وعدم السماح بتلاعب المستهلك ضد العامل، كما هو الحال اليوم، ولكن إنشاء مؤسسة جديدة "مدنية" للسوق التى تربط فى نفس الوقت بين الحكم الذاتى للمنتجين والسيادة الجماعية للمستهلكين.

المقترح السياسى الخامس

المساهمة فى الاقتصاد يجب أن تعد مجتمع المشاع

ما نطلق عليه فى فرنسا "اقتصادًا اجتماعيًا وتضامنيًا" يتميز عن شركات رأس المال بأوضاعه، وبهدفه الاجتماعى وتنظيمه الداخلى للسلطات[1]. الاقتصاد الاجتماعى أحيانًا يتمثل فى "اقتصاد آخر" أو حتى "كبديل للرأسمالية[2]". تكون الصيغة فى أغلب الأحيان مبهمة: هل هى تأسيس قطب "اجتماعى ومتضامن" فى اقتصاد تعددى، بجوانب الاقتصاد الرأسمالى والاقتصاد السياسى؟ أم أن الاقتصاد الاجتماعى والتضامنى يجب أن "ينقل العدوى" لكل أشكال الاقتصاد كما تمنى من قبل علماء الاجتماع الاشتراكيين والتعاونيين؟ فى كل الأحوال، يتمثل الاقتصاد الاجتماعى فى طريق رئيسى للتحول الاقتصادى فى

---

(1) نتحدث عن الدول ذات القطاع غير الربحى. ولكن هذه التسميات لا تغطى الأنشطة ذاتها. فيما يخص الأعمال المقارنة حول القطاع غير الربحى مراجعة *cf.* Center for Civil Society Studies de la Johns Hopkins University: http://ccss.jhu.edu/the-center/about-the-center.

(2) Thierry JEANTET،*L'Economie sociale,une alternative au capitalisme*,Economica,Paris,2008. Une approche plus critique est développée par Philippe FREMEAUX,*La Nouvelle Alternative ? Enquête sur l'économie sociale*,Alternatives économiques/Les Petits Matins,Paris,2013.

اتجاه أكثر ديمقراطية. بالنسبة إلى جون-لويس لافيل **Jean-Louis Laville**، الاقتصاد الاجتماعى والتضامنى "يتجمع حول رفض الخضوع إلى قانون الفائدة وحول الإرادة لدمقرطة الاقتصاد". ويضيف: "الفكرة المهيمنة التى أُثبتت عمليا هى أن الكفاءة الإنتاجية والديمقراطية ليستا متضادتين، خصوصًا أن فى مجتمع المعارف والخدمات، يصبح الذكاء الجماعى أصولاً رئيسية"[١]. يستهدف الاقتصاد الاجتماعى والتضامنى تمديد الديمقراطية لتشمل الاقتصاد والمجتمع، وتنمية الرابط الاجتماعى التطوعى المنشغلة بالمساواة والتضامن، سيقوم هذا الاقتصاد بإظهار أن الاقتصاد لا يُختصر فى ثنائية السوق والدولة وأن النشاط الجماعى الذى تقوده مبادئ وغايات أخرى سيكون له مكانه الشرعى.

الحجة الأولى لمن يقدمون الاقتصاد الاجتماعى التضامنى كنموذج بديل فى طريقه للتحقق، يركزون على الجزء الذى يشغله فى الاقتصاد مع حوالى ١٠٪ من الأسهم و٦٪ من الناتج المحلى الإجمالى[٢]. الحجة الثانية ترتكز على المثالية الديمقراطية وقوة الجذب الخاصة بها فى اللحظة التى يظهر فيها رأس المال من جديد فشله الأخلاقى والاقتصادى. ولكن فى الأحيان قد يُعتقد أن الاقتصاد الاجتماعى هو حقيقة متجانسة. ولكن الأشياء غالبًا ما تكون أكثر تعقيدًا[٣]. من جانب، لكل بلد تعريفها الخاص، الأكثر أو أقل ضيقًا، الأكثر أو

---

(1) Jean-Louis LAVILLE،*Agir à gauche. L'économie sociale et solidaire*،Desclée de Brouwer،Paris،2011،p. 15.

(2) *Cf.* Lester M. SALAMON،Helmut K. ANHEIER،Regina LIST،Stefan TOEPLER،S. Wojciech SOKOLOWSKI *et al.*،*Global Civil Society. Dimensions of the Nonprofit Sector*،The Johns Hopkins Center for Civil Society،Baltimore،1999. Consultable en ligne sur: http://ccss.jhu.edu.

(3) *Cf.* David HIEZ et Eric LAVILLUNIERE،*Vers une théorie de l'économie sociale et solidaire*،Larcier،Bruxelles،2013.

الأقل رسمية لما يجب أن نفهمه من هذا المصطلح - والذى يختلف أيضًا من دولة لأخرى، وهو ما لا يسهل المقارنات ؛ من جانب آخر، لو أخذنا الحالة الفرنسية، تتضمن الفئة العديد من أشكال النشاطات والأوضاع المختلفة تمامًا (جمعيات، تعاونيات، تبادلات). واقع مركب ومتنوع، هذا الاقتصاد الاجتماعى غير موجود فى جميع قطاعات الأنشطة. فمثلاً فى البرازيل، الاقتصاد الذى نطلق عليه هناك "تضامنى" يكون فى الغالب فى الواقع موجودًا فى الزراعة فى المنطقة الشمالية الشرقية، أما فى فرنسا، نجد أنه موجود فى الخدمات وبقدر قليل فى الصناعة[١].

كل تاريخ وطنى اقتبس من "فكر" الاقتصاد الاجتماعى، الموجه بشكل أو بآخر للأعمال الخيرية، أو التكامل الاجتماعى أو الإنتاج وفقًا لنموذج بديل أو وفقًا للنضال المجتمعى. يميز فيليب فريمو **Philippe Frémeaux** نوعين من المنطق: المنطق "التجميعى" المشتق من المؤسسات المولودة فى القرن التاسع عشر؛ حيث سعى نشاطهما إلى المساعدة والتضامن بين أفراد المهنة أو الفئة الاجتماعية، والمؤسسات التى تخضع إلى نهج أكثر خيرية نابع من تقليد دينى[٢]. إلى الآن، لا يشكل الاقتصاد الاجتماعى مجموعة اجتماعية معبئة، لا على المستوى القومى ولا المستوى العالمى، وهذا بالرغم من وضوح نمو بعض المنظمات غير الحكومية. من الصعب إذًا أن نتخذ من هذه المجموعة المختلفة جدا "بديلاً للرأسمالية". والأصعب أن هذه النشاطات خاضعة لضغط

(1) Paul SINGER،« L'économie sociale et solidaire au Brésil »،*in* Thierry JEANTET et Jean-Philippe POULNOT (dir.) *L'Economie sociale,une alternative planétaire*,Editions Charles Léopold Mayer,Paris,2007,p. 49.

(2) Philippe FREMEAUX،« L'évaluation de l'apport de l'économie sociale et solidaire »،Rapport de mission à monsieur Benoît Hamon،ministre délégué en charge de l'Economie sociale et solidaire et de la Consommation،septembre 2013،p. 20.

شديد القوة وللشركات الرأسمالية وللسلطات العامة. بين السوق والدولة، تبدو مساحتها ضيقة جدا. نحن نعلم الحدود السياسية الخاصة بالجمعيات. حريتها مقيدة. حتى لا يكون نموها سريعًا، تبقى تحت سيطرة الإدارة التى تبقى هى السيد الذى يستطيع أن يعلن الفائدة العامة. والمداولات الحالية حول الفائدة الاجتماعية تخاطر بالذهاب فى نفس الاتجاه. لقد رأى ديجوى **Duguit** هذا الخطر جيدًا منذ قانون عام ١٩٠١: "إن الحكومات تخشى دائمًا أن تكون حرية الجمعيات أكبر من اللازم وأن تتولى الجماعات الحرة المجالات التى يريدون الحفاظ على الإدارة فيها، إن لم يكن الاحتكار[١]".

عدد كبير من المبادرين فى الاقتصاد الاجتماعى يريدون قبل كل شيء تغيير السلوك الاقتصادى، بضرب المثل بوظيفة أخرى ممكنة، الحقيقة غالبًا ما تكون مختلفة. ينص جون – لويس لافيل على الهدف من المسئول التعاونى بالأخص، قائلاً: "أرادت الجمعيات تغيير السوق، ولكن السوق هو الذى غيرها". هذا حقيقى بالأخص بالنسبة للبنوك التعاونية ولكن أيضًا بالنسبة للعديد من المتبادلات التى تغيرت على مدار العقود الأخيرة حتى أصبح من الممكن تمييزها عن مجتمعات الرأسمالية[٢]. مغمورات فى السوق، تخضن المنافسة مع الشركات الرأسمالية، يجب عليها أن تتأقلم مع السلوك النفعى للمستهلكين فى البحث عن السعر الأمثل، يستنكرها المسؤولون السياسيون النيوليبراليون وأوساط أرباب العمل كالشركات "المدعومة" التى تشوه المنافسة، ولكن أيضًا غالبًا ما تكون مستبعدة جدا من النزاعات النقابية والسياسية وتقلق خاصةً

(1) Léon DUGUIT،*Manuel de droit constitutionnel*,Editions Panthéon-Assas,Paris,p. 286.

(2) Jean-Louis LAVILLE،*Agir à gauche*,*op. cit.*,p. 48-49.

بشأن الاحترام الإدارى، يبدو أحيانًا أن شركات الاقتصاد الاجتماعى ذائبة فى المياه المثلجة لاقتصاد السوق. من ناحية أخرى، تميل الدولة والجمعيات المحلية إلى تدوير الجمعيات بتفويضهم فى المهمات التى تتحقق بأقل ثمن من خلال مقدمى الخدمات غير الخاضعين للقيود القانونية للخدمة العامة. بعيدًا عن الترويج "لاقتصاد آخر"، يميل القطاع التطوعى إلى الانصياع لمنطق التعاقد بسعر رخيص مع الدولة الاجتماعية، والعمال المتطوعين الغير محميين وضعيفى الأجر قد زاد عددهم فى السنوات الأخيرة عندما رأى موظفو الدولة الحكوميون أن قوتهم العاملة قد ركدت أو حتى تراجعت[1].

من أجل مواجهة "الأزمة الضريبية" للدولة الاشتراكية ولمواجهة تنافس الدول ذات المرتبات المنخفضة، المجازفة اليوم كبيرة بتكوين الاقتصاد الاجتماعى فى "أحياء العمال الفقراء الذين يقومون بالأنشطة بمهارات قليلة وإنتاج ضعيف"، وفقًا لبرونو ترانتان **Bruno Trentin**[2]. إن الغاية نفسها من عمل "الشركات الاجتماعية"، كما نميل إلى تسميتها حاليا، قد تحل بالنسبة للبعض محل الدولة الاشتراكية فى المتأزمة. فى بعض الأحيان يصعب التمييز بين العمل الاجتماعى عن فوائد النوافذ العامة التى لا يلعب بموجبها المستفيدون منها دورًا نشطًا، كثير من الجمعيات المعتمدة على التمويل العام التى فقدت كل الاستقلال الاستراتيجى وخاصة "الديمقراطى" الذى ميز "حوكمتها"، تنبع غالبًا من الخطابات البلاغية الخيالية أكثر منها الواقعية. فى

(1) *Ibid*.p. 25. *Cf.* Mathieu HELY,« L'économie sociale et solidaire n'existe pas »,La-viedesidees.fr. 2008,et Mathieu HELY et Maud SIMONET (dir.),*Le Travail associatif*,Presses universitaires de Paris-Ouest,Paris,2013.

(2) Bruno TRENTIN،*La Cité du travail. Le fordisme et la gauche*,Fayard,Paris,2012,p. 422.

الجمعيات، غالبًا يكون المأجورون غائبين عن لحظات اتخاذ القرار، وفى التعاونيات والبنوك التعاونية، لا يهتم الشركاء بشكل كبير بالطقوس الانتخابية الفارغة من أى محتوى حقيقى. إجراء الانتخابات لاختيار المديرين، بشكل رسمى، تطلق الحرية أمام حكم الأقلية الموجهة لتفعيل ممارسات إدارية تبعد أكثر فأكثر عن الإلهامات الاجتماعية الرئيسية. حتى الآن، كان الاقتصاد الاجتماعى غير قادر على تأكيد نفسه كقطب اقتصادى مختلف، وأيضًا الظهور كقاعدة إنطلاقًا منها قد يستطيع نوع آخر من الاقتصاد أن ينمو.

النتيجة هى أنه لا المأجورين ولا المشاركون لديهم شعور المشاركة فى المشروع السياسى كبديل للاقتصاد المهيمن[1]: فى جميع الأحوال، إن البعد السياسى "للقطاع الثالث" الذى نُفِذ بشكل سيئ بسبب الممارسات الإدارية المهيمنة. هذه الحقيقة المظلمة نوعًا ما تشهد خاصةً على مأزق استراتيجى كان متوقعًا. فكرة أنه يكفى الانزلاق فى فجوات النظام لفتح الباب شيئًا فشيئًا أمام المخالفات، كانت تُعد مجرد حلم بلا فائدة بالنسبة للمفكرين الاشتراكيين للتعاونيات. على النضال أن يكون نقابيًا وسياسيًا بقدر ما هو تعاونى وتبادلى. الاشتراكية المعروفة "بالأعمدة الثلاث"، الخاصة بجوريس وموس، تأسست على المفهوم الذى من خلاله يجب على النضال لأجل اقتصاد آخر أن يكون كاملاً.

هذا الاعتبار هو ما يجب أن يقود سياسة المشاع. الانتعاش السياسى لقطاع الاقتصاد الاجتماعى هو قضية هامة جدا. يوجد هنا إرث ثمين يجب إنقاذه، ووعود يجب الوفاء بها[2]. ولكن هذا يفترض أيضًا أن نصوغ من هذا المبدأ خط

(1) *Cf.* Philippe FREMEAUX,*La Nouvelle Alternative ?*,*op. cit.*,p. 111.

(2) Jean-Louis LAVILLE،*Agir à gauche*,*op. cit.*,p. 23

نضال صريح. من الممكن تصور أن المبادئ الأساسية للاقتصاد الاجتماعى والتضامنى، إرث الاعتراض على أشكال الرأسمالية الإنتاجية، تحتفظ بالصلات الاختيارية مع مبدأ المشترك كما ذكرنا. يقدم تييرى جونتيت **Thierry Jeantet** عددًا من الصفات المثالية لهذا "الاقتصاد الآخر"، التى نرى أنها من الممكن أن تتحقق بشكل أو بآخر، بالممارسة: حرية المبادرة الجماعية، الديمقراطية الداخلية، التوزيع العادل للفائض، عدم قابلية تجزئة الأموال الخاصة محليا أو كليا أو بشكل جزئى، التضامن، ترقى الإنسان، الاستقلال عن الدولة[1]. لتييرى صيغة تختصر هذه الفكرة: "مشروع جماعى ينطوى على تعاون الجهات الفاعلة[2]". بالنسبة للجمعيات، فيليب شانيال **Philippe Chanial** وجون لويس لافيل يصرون على الربط بين الشكل التعاونى والمحتوى التضامنى، بين الممارسات التطوعية الملموسة والهدف المدنى: "ما ينتج عن الإبداع التطوعى هو الإحساس بأن الدفاع عن الشيء المشترك يفترض العمل الجماعى"، كما يكتبون[3]. وبشكل مباشر أكثر، التماسك المثالى لهذا الاقتصاد يكمن فى الربط بين المؤسسة الديمقراطية للعمل المشترك والإنتاج للمشترك كغاية من أجلها يصدر الأمر بالعمل. لن يستطيع الإرث أن ينتعش إذًا إلا إذا كانت الصلة بين "الهدف الاجتماعى"، الذى ينبع من إنتاج المشترك، والمبادئ الديمقراطية لتشغيل الاقتصاد الاجتماعى مستقرة تمامًا، وهذا غالبًا ليس الحال فى عدد من مكوناته. النضال ضد الخضوع للأهداف المالية أو ضد الممارسات التى قليل

---

(1) *Cf.* Thierry JEANTET,*L'Economie sociale,une alternative au capitalisme,op. cit.*,p. 31 et 33.

(2) *Ibid.*,p. 55.

(3) Philippe CHANIAL et Jean-Louis LAVILLE,article « Associationnisme »,*in* Antonio CATTANI et Jean-Louis LAVILLE (dir.),*Dictionnaire de l'autre économie*,coll. « Folio »,Gallimard,Paris,2006,p. 47.

ما تكون ديمقراطية، شيء أساسى. وهذا ما سوف يقرر مشاركة القطاع فى منطق المشترك فى مجمله. فى مرحلة الانتقال، زيادة مساعدة الدولة والتجمعات الإقليمية ستكون ضرورية لتعويض الضغط التنافسى للسوق. جعل التعاون الديمقراطى معيار لمساهمة الاقتصاد الاجتماعى فى المجتمع، ومن ثم معيار المساعدات، الإعفاءات الضريبية أو التمويل، هى شروط أساسية.

النضال الذى سيقام بداخل الاقتصاد الاجتماعى يهتم أيضًا بتفعيل النماذج الديمقراطية لتقدير "المنفعة الاجتماعية" للمشروع ولنشاط الجمعية، التى يجب أن تُقَرر بواسطة مناهج ديمقراطية تمثل الفاعلين، والمأجورين أو المستخدمين. فى بعض الأحيان، قد يشكك الاقتصاد الاجتماعى فى احتكار تعريف المصلحة العامة من قِبل الدولة والقيمة من قِبل السوق. من هنا أيضًا، سيظهر الاقتصاد الاجتماعى صفته المحتمل أن تكون تدميرية: لم يعد ممكنًا تقييم الثروة التى تنتج عن أسعار السوق، كما هو الحال بالنسبة للإنتاج العام. اقترح جون جادريه سلسلة من المعايير التى تسمح بتقدير مساهمات الجمعيات فى المجتمع. من الممكن اعتبارها نوع من المنفعة الاجتماعية، تلك الهيئات التى تساهم فى "تقليل عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية، بما فيها تأكيد الحقوق الجديدة، والتضامن (المحلى، العالمى أو الوطنى)، وتحسين الشروط الجماعية للنمو الإنسانى المستمر (ويشمل التعليم، والصحة، والثقافة، والبيئة والديمقراطية)[1]". فى هذه المعايير، يمكننا أن نلاحظ أهمية "إنتاج

(1) Jean GADREY،« L'utilité sociale en question. A la recherche de conventions،de critères de méthodes d'évaluation »،*in* Jean-Noël CHOPART,Guy NEYRET et Daniel RAULT (dir.),*Les Dynamiques de l'économie sociale et solidaire*,La Découverte,Paris,2006,p. 278. *Cf.* aussi Jean GADREY,« Utilité sociale »,*in* Antonio David CATTANI et Jean-Louis LAVILLE (dir.),*Dictionnaire de l'autre économie*,*op. cit.* Pour une synthèse,*cf.* Diane RODET,« Les définitions de la notion d'utilité sociale »,*Economie et Solidarités*,vol. 39,n1,2008.

الرابط الاجتماعى". ولكن "المنفعة الاجتماعية" لا تهتم فقط بتأثير النشاط على المجتمع، فتقييمه يجب أن يأخذ أيضًا فى الحسبان الأثر المباشر على من يشاركون فيه. سيكون من التناقض الحكم على هذه المساهمات دون إدماج هؤلاء، المتطوعين، المأجورين والمستفيدين، الموجودين فى إنتاج مشترك يؤثر عليهم.

هل يمكننا إعادة صنع المجتمع من خلال الاقتصاد الاجتماعى؟

إذا كانت التعبئة السياسية لازمة من أجل تحرر الاقتصاد الاجتماعى من الوصاية البيروقراطية ومن منافسة القطاع الخاص، فنحن نتساءل عن المكان الذى قد يأخذه هذا النوع من الاقتصاد فى المجتمع المستقبلى. يقوم مناصرو الاقتصاد الاجتماعى فى بعض الأحيان بتقديم قيم "التعددية الاقتصادية". سيكون خروج الرأسمالية مرادفًا لخلق تعددية اقتصادية تأخذ فى الاعتبار مساهمات المجتمع المدنى. إعطاء مساحة أكبر ورؤية لأشكال الاقتصاد هذه سيكون، فى نظرهم، خطوة رائعة للأمام؛ لأن هذا الاعتراف سيظهر أن دافع الفائدة ليس الحافز الاقتصادى الوحيد، وأن الإنسان ليس فقط حاسب، أنانى وجشع، وأن الروابط قد تكون أهم من المصالح، وأن غالبًا الديمقراطية والفعالية لا تتعارضان. فى المجمل، هذا التعدد ستكون له القيمة بإظهار أن التعاون قيمته الاجتماعية أكبر، وحتى قيمته الاقتصادية أكثر من المنافسة المفرطة. ومن ثم سيكون للاقتصاد الاجتماعى مزايا وفضائل: سيوازن السوق وبتحديد الحقل، سيحسن كيفيا التدخل السياسى بحسب إمكانيته على "الابتكار الاجتماعى"، وبتنمية روح التضامن وفكر المسؤلية المدنية، سيقوم بعمل تعليمى.

نستطيع أن ننسب إليه أيضًا بُعدًا استراتيجيًّا أكثر طموحًا. وفقًا لتوماس كوترو، الاقتصاد الاجتماعى مطلوب ليلعب دور رئيسيًّا فى الانتقال نحو مجتمع ما بعد الرأسمالية. فى هذا السيناريو، سيحتشد "المجتمع المدنى" وينتظم بالتدريج فى شكل ترابطى وتعاونى على جميع المستويات حتى يكون قوة عالمية، قوية كفاية لمواجهة القوى الرأسمالية الممولة عبر العالم. وكان هذا أيضًا مفهوم أندريه جورز **André Gorz**، الذى تخيل مضاعفة المبادرات الجماعية حتى تصبح بالتدريج نظامًا. وبهذا، الاقتصاد الاجتماعى سيتصور مسباقًا مجتمعًا من الأنشطة ذاتية التنظيم تكمل اليوتوبيا الفاضلة لفوربيه فى بداية القرن التاسع عشر، والمشروع "الاجتماعى الديمقراطى **Sociocratie**" لفورنيير **Fournière** فى نهاية نفس هذا القرن، وفى نفس الوقت ستحمل صدى لاستراتيجية الزباتيستا التى ترفض "الاستيلاء على السلطة". خلق الهيئات التعاونية والجمعيات المختارة بحرية، ذاتية التنظيم وذاتية الإدارة، بعيدًا عن السوق الرابح وعن الدولة فى مجال التغذية، التعليم، رعاية الأطفال، السكن أو أوقات الفراغ، ويبدو أن هذا الاقتصاد بالفعل يتصل بالحلم الكبير لإنشاء مقاطعات متحررة داخل المجتمع. هذه الاستراتيجية تعتمد بالضرورة على الرغبة فى "صنع وعيش شيء آخر" على نطاق واسع. إنها تفترض ظروفًا مادية، مؤسسية، ذاتية، التى إن لم تجتمع فى الوقت الحالى، من الممكن أن تتحقق تحت تأثير الحماس الجماعى لفعل هذا "الشيء الآخر" ذي المعنى، سواء برفض أشكال الرأسمالية والسوقية للإنتاج والتبادل التى أصبحت غير محتملة بيئيًا ومرفوضة نفسيا.

إنه وفقًا لجورز، القضية كلها هى نمو وقت الفراغ وإنشاء دخل عالمى مضمون. هذه الإجراءات لم تكن، بالنسبة إليه، موجهة لتشجيع أحد على "الحق

فى الكسل"، ولكن خلق ظروف المجتمع ذاتى التنظيم. المجتمعات المحلية تستطيع أن تساعد هذه الحركة،تدخل الدولة الاجتماعية باتجاه العاطلين عن العمل،الفقراء والضعفاء، قد يساهم فى نوع من التمكين الجماعى حتى يستطيع المستبعدين من النظام أن يخلقوا عملهم الخاص بشكل مشترك وتعاونى ونظامى: هذه الاستراتيجية كما تخيلها جورز، تنشأ فى تقليد رفضت أن ترى فى الاشتراكية اقتصاد الثكنات الخاضع لقيادة مركزية. المجتمع المستقبلى لا ينبغى أن يكون أقل من الاقتصاد السوقى الذى يرتكز على مبدأ حرية الاقتصاد. لكن هذه الحرية ستكون مفتوحة أمام كل شيء وليس فقط أمام مدعى الرأسمالية؛ لأنها ستكون جماعية من البداية. ذكر موس بهذا المبدأ فى نقده للبولشيفية. لا تعنى "الملكية الجماعية" بالضرورة ملكية الدولة، كما يشرح: "يوجد مكان لحريات أخرى تجارية وصناعية: الخاصة بالجماعات نفسها، التعاونيات، المجموعات المهنية، وغيره[1]". إنه لم يفعل هنا سوى تسجيل ثمرة جميع المعارك فى القرن التاسع عشر ضد المفهوم الفردى للمجتمع، الذى منذ قانون شابليى **Chapelier** لعام ١٧٩١، منع بالفعل حرية الاجتماع لمتابعة هدف مهما كان الأمر مباح.

مع هذا، هذا الانتقال البيئى - الاجتماعى، وفقًا لمبادئ التنظيم الذاتى، التعاون والأنشطة المتعددة، التى تصورها جورز، يمثل خطرًا: الخاص بالعزلة مع التجارب المنغلقة فى طريق الفصل والمثالية. كريستيان أمسبيرجير **Christian Amsperger**، هو واحد من أكثر المهتمين بمسألة الانتقال إلى

(1) Marcel MAUSS،« Appréciation sociologique du bolchevisme »،in *Ecrits politiques,op. cit.*p. 544.

مجتمع ما بعد الرأسمالية[1]. الديمقراطية السياسية والاقتصادية الجديدة تمامًا، تقتضى اختيار الحياة البسيطة، الأكثر استقلالاً وودية، وهذا قد يترجم بخلق مجتمعات محلية أكثر حيوية من المدن الكبيرة التى يسيطر عليها إيقاع وهيكل الرأسمالية العالمية. هذه الصداقة التى يناشدها إيفان إيليش **Ivan Illich** وجورز، كطريق للخروج من الرأسمالية ستقود إلى استراتيجية ما أسماها "المنطقة الحيوية **biorégionalisme**"، التى ستوصل بين الروابط المحلية والتضامنات الجديدة على مستوى القرية، المدينة والحى. يوجد هنا قطعًا مكون أساسى للشيوعية الجديدة يجب ألا نقلل من تقديره، لكنه من وجهة نظرنا يكفى لتكوين سياسة المشاع. بنوع من إعادة طبع النهج الفرنسيسكانى، يجب انتظار التحول الأخلاقى نحو بديهيات ما بعد الرأسمالية. ستجد نداءات من هذا النوع أيضًا من جانب اليسار الذى يريد أن يكون جذرى ولا يرى مخرجًا إلا فى تراجع عام "خارج السلطة"، فى نوع من الطرح خارج الهيمنة. هذا بلا شك دون أن ننسى ما يمكن أن يجلبه للنضال من أجل المشاع مجال الجمعيات، وأكثر عمومًا، مجال الأشكال البديلة للإنتاج. لتراكم الممارسات البديلة آثار جانبية تعليمية وذاتية قد تساعد فى ترجمتها سياسيا وتعميمها. الأكثر أهمية فى هذه الممارسات ليس تراجعهم خارج العالم، لكن القوة الدافعة الكبيرة جدًا التى ممكن أن تكون لها على الذاتيات. ويتناسب من هذا المنظور التفكير فى جميع أشكال بناء السياسة الاجتماعية والعامة التى تعطى للجمعيات دورًا فعالاً يسمح للشعب أن يحتشد ويشارك فى القرارت الخاصة به.

---

(1) Pour une presentation des « communautés existentielles critiques »‹cf. Christian ARNSPERGER,*Ethique de l'existence postcapitaliste*,Le Cerf,Paris,p. 246.

المقترح السياسى السادس

المشترك يجب أن يؤسس الديمقراطية الاجتماعية

بالنسبة إلى البعض، الهدف من السياسة التقدمية هو إعادة بناء الدولة الاجتماعية، التى تقوضها اليوم السياسات النيوليبرالية. هذا ما يستخدمه بعض الذين لا يستسلمون للنصر المطلق لرأس المال. من الاحتفال بالمانوية (روح الموتى عند الرومان) لروزفلت، إلى إحياء ذكرى منهج مقاومة النازية، كانوا يريدون الدفاع وكذلك إمداد المكاسب الأكيدة التى سمحت للطبقات الشعبية ولمجموع الشعب الوصول إلى الخدمات المحلية والدخول المختلفة ذات الأهمية الأولى مثل الصحة، التعليم، المعاش. لكن المجاذفة تبقى، فى السياق الملحوظ من الهجمات "غير المأهولة" لليمين والتنازلات الساخرة لليسار "الاشتراكى"، بعدم معرفة حدود هذا "الاجتماعى" ذي الطبيعة الخاصة جدًّا الذى فعلته الدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر. لكن من وجهة نظرنًا، من المناسب ألا ننسى أبدًا أن المشاع كان مستبعدًا فى القديم من الدولة، بحيث إن كل سياسة ستعلنها الدولة لابد أن تستهدف أولاً أن تعيد إلى المجتمع ما يعود إليه، ومعرفة التحكم الديمقراطى للمؤسسات التبادلية والتضامنية التى كانت مصادرة من قبلَ الإدارة العليا، المعنية اليوم بتقليص مجال تدخل الدولة

الاجتماعية وتكيفها مع "قيود التنافسية". منذ نهاية القرن التاسع عشر، الدولة التى قدم نفسها على أنها "اجتماعية"، تقدم نفسها كضامن "لمبدأ التضامن". إن مفهوم المجتمع المدنى بأنه رابطة سعيدة للملاك أصحاب العقود المتشاركة الممثلين فى الصفوة العاقلة والمستنيرة، لم يستطع فى الواقع مواجهة حقيقة الفقر الصناعى وظهور الاشتراكية. استطاعت الحكومة الليبرالية، بوجود المقاومة، أن تضع عوائد النقل والخدمات العامة فى مكانها، والتى بدونها، جزء كبير من الشعب كان سيعانى من الفقر. إن "الاجتماعى" الخاص بالمجتمعات الحديثة قد كون ونظم نفسه كنظام مؤَسس، متطور بشكل أو بآخر بحسب البلاد، الذى سمح بإدماج الجزء غير المملوك للشعب بأن ضمن لهم الحد الأدنى من الأمان، أى بالتحديد ما نطلق عليه "الأمان الاجتماعى"، عن طريق لعبة التأمين الاختيارى و/ أو الإجبارى وبعض خطط إعادة توزيع الضرائب.

لدى الدولة الاجتماعية مبدأ التوفيق بين نظام الملكية الخاصة و"التضامن" التى أصبحت ضرورية لمنع الآثار الأكثر تراجيدية للاقتصلد الرأسمالى على الأشخاص المحتاجين. بحيث نستطيع أن نقرأ نظام الحياة الرغدة بمعنيين مختلفين: من حيث الشكل، نسبى جدا، إلغاء الطبقة العاملة **deproletarianisation** من السكان وعدم تسويق العمل[1]، ومن حيث الشرط "الاجتماعى" لاستمرار النظام الاقتصادى المرتكز على تراكم الثروات الخاصة وأيضًا كشرط لامتداد التوظيف والأجور لكل المجتمع. بعبارة أخرى، لو أن الدولة الاجتماعية قد أضعفت آثار ملكية وسائل الإنتاج، فإنها توفر حمايتها بتهدئة العلاقات الاجتماعية.

---

(1) Gosta ESPING-ANDERSEN،*Les Trois Mondes de l'Etat-providence*,PUF,Paris,2007.

إن "الاجتماعى"، كما تأسس هو إذًا نتاج عدد من الاستراتيجيات الحكومية التى، من أجل الرد على الاحتجاج العمالى، استهدفت منع تهديد الثورة الاجتماعية، ومن ثم إلى إزالة البعد السياسى الخالص من الصراعات الاجتماعية. كما أظهرت جيوفانا بروكاتشى **Giovanna Procacci**، تشكلت "حكومة البؤس" بين الثورة الفرنسية وعام ١٨٤٨، للرد على ظهور عدد كبير من الفقراء من نوع جديد والبحث عن "نزع فتيل احتمالية العداء" الذى كان مرتبطًا بهم[1]. هذا "الاجتماعى" هو إذًا الطريقة التى بحثت بها الدولة عن التحكم، عن طريق ممارسات إدارية جديدة، فى مجموعة المشاكل مثل النظافة، التهديدات السياسية، والقوانين غير الشرعية المرتبطة بالفساد الاقتصادى - الأزمات - والتحكم فى عدم الانضباط الشعبى - أى الثوارت. بهذا المعنى، لقد سعى إلى أشكال التدخل الحكومى الأقدم، عن طريق إعادة صياغة العقائد الليبرالية الكبرى. لم يكن الاقتصاد السياسى ولا الخطاب القانونى عن حقوق الأفراد "التقليدية"، ليردون على السؤال المطروح من "البؤس الحديث" الذى حلله جيدًا توكفيل فى كتابه عن العوز فى ١٨٣٥ **Mémoire sur le paupérisme**. بالنسبة إليه، أجابت الاشتراكية عن سؤال يهدد الطبقة المهيمنة بوضع "الحق فى العمل" فى المقدمة، وبخاصة "القدرة على العمل" من خلال الجمعيات والتعاونيات. يعد عام ١٨٤٨ هو اللحظة التى أصبحت البرجوازية الجمهورية تطالب بإيجاد إجابة جديدة متوافقة مع السوق والمواطنة، الملكية والأخوية. هذه الإجابة، السوسيولوجية والأخلاقية والسياسية هى "التضامن".

---

(1) Giovanna PROCACCI،*Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*,Le Seuil,Paris,1993,p. 24.

لخص ليون دوجويه **Léon Duguit** جيدًا التمثيل الجديد للاجتماعي الذى انتشر ببطء فى القرن التاسع عشر: "إن المجتمع هو تعاونية كبيرة حيث الكل يستفيد مع بعض المزايا التى يؤكدها تقسيم العمل. لكن فى المقابل إذا ارتكب البعض خطأً ما، أو إذا لم تعمل التعاونية بشكل جيد، أو لو جعلت الظروف البعض تلحقهم الخسارة دون الآخرين، فمن ثم يجب على التعاونية أن تتدخل بالكامل لإصلاح الخطأ الذى سببه هؤلاء. إن صندوق الدولة هو بشكل من الأشكال صندوق متبادل من ضمان الربح لجميع أعضاء المجتمع[1]".

لاقى هذا المفهوم عن المجتمع على أنه "تعاونية" وأن الدولة "كصندوق ائتمان"، مقاومة محتدمة من الاقتصاديين الليبراليين والقانونيين المحافظين. يشير دوجويه إلى أن ما يشكك فيه هؤلاء هو الحصرية الملكية وتعريف دور الدولة على أنه محدد فقط لضمان النظام العام وسلامة الإقليم. إن هاتين النظريتين المكملتين هتم ما أخذ مكانهما الاجتماعى. هذا هو الأثر الممتد للتعارض الذى ظهر فى ١٨٤٨ بوجود الاقتراع العام الذى كان من المفترض أن يضمن سيادة الجميع والحق الحصرى فى ملكية البرجوازية[2]. من هنا إعادة تفسير "استراتيجية" التضامن بواسطة الجمهوريين المتقدمين الذين أسسوا مبدأ الجمهورية التقدمية، بالاتصال مع التوقعات ذات القيمة لكوندورسيه **Condorcet** لى المدرسة أو التأمينات الاجتماعية الشاملة.

لن تستطيع السيادة السياسية أن تمضى بدون التضامن الاجتماعى بين الطبقات: مع مذهب التضامن عند ليون البرجوازى **Léon Bourgeois**، أصبح

---

(1) Léon DUGUIT،*Souveraineté et liberté,op. cit.*,p. 167-168.

(2) Jacques DONZELOT،*L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*,Fayard,Paris,1984.

التضامن الفلفسة الكبرى للجمهورية الثالثة التى ستجد فى أسلوب التأمين طريقة العمل الخاصة بها modus operandi[1]. وبالنسبة لتهديد "المتقاسمين" و"المتشاركين"، الجزء المتقدم من البرجوازية يرد "باشتراكية المخاطرة" و"مساواة الفرص". يتم تبرير الملكية بإتاحتها أمام الكل من خلال المدرسة والعمل وبحماية المحتاجين بتطوير "المجتمع التأمينى[٢]". التأمين يدين المالك وفى نفس الوقت يجعله المسئول ماليا. غنه فى جميع الأحوال ثمن الاحتفاظ بالممتلكات والتمتع بها بهدوء.

لو أن التضامن كان فى البداية حتمية اجتماعية وممارسة بروليتيارية تضع الملكية فى موضع التساؤل، ستكون مسئولية الدولة أن تسمح باستقرار الموقف. حتى كنيسة ليون الثامن ستعترف بفائدته، بالسماح بمرور مصطلح دولة الرفاهية: "لتكن الدولة، بشكل خاص، هى الراعى للعمال، الذين ينتمون للطبقة الفقيرة بشكل عام". ستصبح الدولة هى الراعية: "يجب أن تحيط العمال الذين ينتمون للطبقة الفقيرة بالعناية والاهتمام. الشىء الفضولى، الجمهوريون الفرنسيون، الذين يحاربون بشدة تأثير الفاتيكان على الشئون العامة، لم يقودوا سياسة مختلفة ،بدءًا من الاعتبارات الفيلسوفية المختلفة جدا[٣]. إن ما يسمح بالتقريب بين المفهومين هو الفكرة التى من خلالها التضامن الذى تنظمه الدولة لا يدين بشىء لأى ممارسة تأسيسية آتية من "الأسفل"، ويتم الاستغناء عنها من قِبل العناية الإدارية المتكيفة بانسجام مع طبيعة الاجتماعى أو يقوم الحق

(1) Ibid.,p. 75. Cf. aussi François EWALD,L'Etat Providence,Grasset,Paris,1986.

(٢) صيغة فرونسوا إيوالد François Ewald.

(3) Cf. Alain SUPIOT,« A propos d'un centenaire. La dimension juridique de la doctrine sociale de l'Eglise »,Droit social,n12,décembre 1991,p. 916-925.

الطبيعى ذي الأصل الإلهى بإملائها أخلاقيا. فى عمق هذا الاجتماع المدول، يوجد نفى للمشاع كنشاط مشترك لأعضاء المجتمع. إنها الدولة الساهرة والراعية للمصالح التى تثبت حقوق المبادلة، والمساعدة وتوزيع الإنتاج. ليسوا أعضاء مجتمع هم الذين أعطوا لأنفسهم مؤسسات تقنن علاقاتهم. يتحول التضامن بين المأجورين والمواطنين إلى دين متعاقد عليه مع الدولة الراعية للمصالح.

ما نسميه "بالدولة الاجتماعية" هو بالتأكيد أيضًا حقيقة قانونية حولت وضع العمل والعامل. هذا الإطار القانونى يجعل العمل شيئًا مختلف عن مجرد كونه سلعة بسيطة متفقًا عليها فى سوق العمل. إنها تعمل بالقانون، والاتفاقيات الجماعية، والتقنيات التأمينية المصاحبة لتطور "القانون الاجتماعى"، إنها إعادة دمج العمل بداخل المجتمع - مستخدمين عبارة لبولانيى **Polanyi**. لكن ألم تسمح الدولة الاجتماعية بتجميد العلاقة بين السلطة والاستغلال؟ ما النتيجة التى نحصل عليها فيما يخص وعد التحرر الاجتماعى؟

إن النتيجة السوسيولوجية فى المجمل، وفقًا لروبرت كاستل **Robert Castel**، هى فى الوصول إلى "مجتمع الأجور" بعد عام ١٩٤٥، الذى يمدد الحماية الاجتماعية لغالبية الشعب. هذا الشكل الجديد للمجتمع يستطيع أن "يتخطى الفصل بين المالك/ غير المالك"، ويستطيع أن يُنشئ استمرارية الظروف الاجتماعية المقارنة ولكن المختلفة، وأن يحل محل صراع الطبقات بالصراع على الأماكن ضمن نظام الأجور المعمم وإعادة تقييم صورته[1].

(1) Robert CASTEL et Claudine HAROCHE،*Propriété privée,propriété sociale,propriété de sol. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*,Fayard,Paris,p. 83. et 96 ; et Robert CASTEL,*Les Métamorphoses de la question sociale,op. cit.*,p. 363.

الديمقراطية والأمان الاجتماعى، تعبيرات لم تعد تجتمع أبدًا ؛ الرغبة الجماعية للتنظيم الذاتى للتضامن الاجتماعى، والتى حددت ميلاد الاشتراكية، اختفت من الضمير الشعبى ؛ فكرة أن الحق الاجتماعى هو ثمرة العلاقة بين قوى ذات وجهين انمحت مع هبوط حركة العمال التقليدية. إن دور نقابات الموظفين فى إدارة الصناديق، الذى أصبح مبتور بشدة بفعل "نظام الإدارة المشتركة **Paritarisme**" الذى أُنشئ فى فرنسا فى وقت الليبيراليين (التحرر **la Libération**)، قد فقد من جوهره مع النمو المتزايد لوصاية الدولة. تصبح الدولة الاجتماعية أكثر فأكثر الدولة الراعية التى توزع خيرها مقابل قيود اقتصادية تتعدى على حقوق المواطنين. هذا الأمر يشبه ما خشاه توكفيل عندما توقع آلة بيوقراطية كبيرة ومجهولة تعمل طبقًا لقواعد عامة دون احتمالية تدخل المواطنين فيما يؤثر فى حياتهم. "التضامن" الذى يدعو إليه الاشتراكيون المعارضون للملكية فى بداية القرن التاسع عشر، تحول إلى شكل تابع للدولة، الذى بينما هو يحمى المأجورين من "مخاطر" منطق السوق، يقوم فى نفس الوقت بإبعادهم عن القرار والمداولات السياسية والإدارة البيروقراطية للخدمات العامة والحماية الاجتماعية. فى كلمة واحدة، التضامن الديمقراطى المنظم كما تخيله الاشتراكيون لم يتحقق إلا تحت مظلة الحماية الاجتماعية التى تنظمها الدولة، كأنه ملكية خاصة للدولة توجد تحت رحمة الانتكاسات السياسية.

اليوم، تقوم القوة المشتركة من اليمين واليسار، أى "الاشتراكيون"، يهاجمون الدولة الاجتماعية، بعدما توصلوا إلى مبدأهم الجديد "للتنافسية". النضال ضد هذه القوى يتيح الفرصة بطريقة جديدة بإعادة طرح ضرورة وجود المشترك فى الحقل الاجتماعى. إن مبدأ المشاع لا يقود إلى مجرد الدفاع عن

مكاسب الدولة الاجتماعية لأنه يتضمن معنى آخر للاجتماعى ولتضامن الدولة. هل يقتصر الأمر على مجرد تجميد مجموعة من وسائل التأمين، المساعدة، أو حتى الإحسان، التى يديرها تقنيون بالدولة يفرقون خيرات الدولة لأشخاص بعينهم؟ أم يقتصر الأمر على فهم "الديمقراطية الاجتماعية" بطريقة أعمق سياسيا وتاريخيا كمجموعة مؤسسات يخلقها أعضاء المجتمع للحصول على جزء من إنتاجها بموجب الاحتياجات الأكثر أهمية؟ مما يفترض أن يكون الحكام ديمقراطيين وملمين بالاتجاهات الاستراتيجية الكبيرة، مثل الأسئلة المرتبطة بالإدارة اليومية للخدمات. لا شك فى أننا لن نستطيع تجنب البعد البيروقراطى للإدارة الاجتماعية على بعض الأفراد. كل مجموعة من المأجورين لن تستطيع ابتكار أو حكم "المشترك الاجتماعى" الخاص بها، وهذا لأن التقنيات التأمينية تفترض مقاييس كبيرة جدا. لكن المؤسسات الاجتماعية ليست بالضرورة ملك للدولة تحكمها الأقلية المسيطرة الخاضعة للأوامر العالمية "للتنافسية" أو إلى الممارسات الأوروبية "للإغراق الاجتماعى".

إن منطق المشترك الذى يجب أن يسود فى الحقل الاجتماعى هو المشاركة السياسية المباشرة فى القرار وفى الإدارة لكل ما هو "مشترك". التدفق المالى الذى يدور بين المساهمين والمستفيدين لاينتمى "لأحد" بعينه، هو فقط "مسئولية" صاحب العمل: هو فى الحقيقة استخدامات الإنتاج المقررة جماعيا وتُوزع على حدة للأشخاص. يتعين إذًا المراجعة الشاملة لمعنى التنظيم ودلالة التضامن وفقًا لمحور المشاع. وعن طريق السماح بإدخال العلاقات الديمقراطية فى حكومة الهيئات الاجتماعية، سيتم تحويل إدارات الدولة الاجتماعية إلى مؤسسات المشاع.

المواطنة الاجتماعية والاقتصادية

السؤال العملى الأكبر هو "المواطنة" فى المجتمع والاقتصاد. عبارة المواطنة بالتأكيد محرجة لأنها قد تعنى "ما ينتمى لمجتمع سياسى" بدون عمل شيء إلا التمتع السلبى بحقوق لا يبحثون حتى عن الدفاع عنها. ونعلم أنه منذ توكفيل ونحن نبحث عن تشخيص دارج لحالة المواطن الحديث. هذا الأخير لن يكون سوى "أبله" ظهر من الاستهلاك النهم للسلع الفردية ومن التمتع السلبى بحقوقه الشخصية. مهما تكن دقة هذا الوصف، توجد هنا رؤية سلبية تتجاهل كل ما يفهم من كلمة "المواطنة".

وفقًا لعالم الاجتماع البريطانى توماس همفرى مارشال **Thomas Humphrey Marshall**، كَوَّنت "المواطنة الاجتماعية" الاختراع الكبير للقرن العشرين[1]. ويقصد "بالمواطنة الاجتماعية" مجموع الحقوق الاجتماعية التى تخص الحماية الاجتماعية، التعليم، الصحة والعمل، حقوق تكفلها الدولة وهى حقوق مضافة إلى طبقتين من الحقوق المترسبة: حقوق الحرية المدنية المكتسبة بالتدريج فى البلاد الأوروبية بدءًا من القرن الثامن عشر(حريات الأشخاص، الفكر والتعبير، حق الملكية، الحق فى التعاقد والمقاضاة) ؛ حقوق التنظيم السياسية والاقتراع فى القرن التاسع عشر، التى تعممت وتأكدت فى القرن العشرين. ولم يشك قط فى عام ١٩٤٩، عندما قام بهذا التحليل، أن ديناميكية المساواة التى سمحت بتوسع وتعمق المواطنة فى إنجلترا وباقى الدول الأكثر تقدمًا كانت السبب وراء "الحرب" بين ديناميكية المواطنة والرأسمالية.

---

(1) *Cf.* Thomas H. MARSHALL,"Citizenship and social class" (1949),in *Class,Citizenship and Social Development*,Anchor Books/Doubleday,Garden City,1965.

هذا يظهر أن تاريخ القرون الأخيرة تميز بالمعارك التى تشهد على الاستخدام النشيط، للحقوق المكتسبة سابقًا. بالنسبة إليه، المواطنة الاجتماعية لا تكون إلا بالممارسة المكثفة والمطولة للحريات فى إطار نشاط جماعى، وبخاصة، نقابى، كما أنها لا تفهم بدون الحراك السياسى للمأجورين. بصفة عامة، بالنسبة إلى مارشال، تعود أشكال المواطنة المختلفة كلها إلى أشكال للنشاط، والحقوق ولاحتمالات الحراك، وهذا بالنسبة إليه يفسر ديناميكية اتساع الحقوق. لا يمكن أن تكون المواطنة الاجتماعية بدون عملية تأسيس الأشكال الجماعية للحراك فى مجال العمل. ولكنه توقع حدود لهذه الحركة. لو أن الحراك الجماعى استطاع أن يؤدى إلى تغير حساس جدًا فى هيكل عدم المساواة، فلا شيء يؤكد تطابقه التام مع الرأسمالية. وقد كان طرح السؤال عن حدود التوافق الممكن بين الدولة الاجتماعية والنظام الاقتصادى المسيطر الذى لا يحقق المساواة، مبكرًا جدًّا وقتها. بلا شك أن مارشال قد رأى فى هذا التوافق فى بداية تأسيسه، الاعتراف بحقوق الحماية الاجتماعية وسياسات إعادة التوزيع مقابل التنازل عن كل مواطنة اقتصادية حقيقية فى الشركة، والخضوع للمعايير الأكثر قوة فى التنظيم الجديد للعمل، وأخيرًا إضعاف النشاط الجماعى الذاتى للمأجورين.

كما أظهر برونو ترانتان[1]، أن اليسار الأوروبى الرسمى وحتى العالمى، الذى هو نقابى بقدر ما هو سياسى، قد انتهى بأنه قد انهار بسبب تطويل وتعطيل احتجاجات العمال ضد التيلورية والفوردية فى ستينيات وسبعينيات القرن

(1) Bruno TRENTIN،*La Cité du travail*,*op. cit.*

الماضى، مثل نضالات المجالس الإيطالية، تعبئة العمالة المتخصصة الفرنسية OS، ومقاومة مندوبى النقابة الإنجليز *shop stewards*. هذا اليسار جعل من نفسه المثالية المزدوجة للإدارة العلمية والرفاهة. التوافق "الفوردى" الذى لعب فيه اليسار الدور الأول، أراد أن يتزوج تَقَدم العقلانية التقنية وجرعة من التضامن التوزيعى. تنص "الصفقة" الكبيرة على تبادل الإنتاجية المغتربة مع الدولة الاجتماعية المُؤَمِنة، والقمع فى العمل مقابل الحماية البيروقراطية للوجود. لا بد أن تؤدى سياسة المشترك إلى إعادة إدخال بعد الحراك المشترك فى مجال العمل.

المقترح السياسى السابع

الخدمات العامة يجب أن تتحول إلى مؤسسات للمشترك

وضع المشترك كمبدأ سياسى لا يعنى أن نتوقع من الحكومة أن تحمى وتنشر المشترك بالتوسيع اللانهائى للملكية العامة، حيث تتجلى سيطرة المشترك على الإدارة البيروقراطية للمجتمع والاقتصاد. اشتراكية الشركات فى القرن التاسع عشر وشيوعية المجالس فى القرن العشرين بحثتا بالتحديد عن فصل ومعارضة الشكل التأسيسى الذى كان يجب أن تأخذه الاشتركية وإدارة الدولة البيروقراطية للاقتصاد[1]. لكن هذه التحركات، ماعدا استثناءات قليلة، لم تأخذ قياس نمو ما نُطلق عليه فى فرنسا "الخدمات عامة". قام هذا النمو، فى الاتجاه المعاكس، بالتأثير على محتوى الاشتراكية، مظهرًا فى الفترة بين الحربين ميله إلى الدولة والمركزية[2].

---

(1) *Cf.* Anton PANNEKOEK,« La propriété publique et la propriété commune »,*Western Socialist*,novembre 1947. Consultable en ligne sur http://bataillesocialiste.wordpress.com

(2) *Cf.* Paul BROUSSE,*La Propriété collective et les services publics*,Le Bord de l'eau,Bordeaux,2011 (1910).

هل تعد الخدمات العامة مؤسسات للمجتمع أم أنها أدوات فى يد السلطة العامة؟ على غرار الحماية الاجتماعية، التى حللناها سابقًا، لا يستنفذ شكل الدولة الدلالة التاريخية للخدمات العامة، بحيث يجب ألا نعتبرها مجرد أدوات للهيمنة السياسية ولكن اعتبارها خدمات مشتركة للمجتمع التى لم تجد تاريخيا وسائل تحقيقها إلا فى إطار السلطة الإدارية المسئولة عن النظام العام و"الشرطة العامة" للشعب. من هنا تأتى الطبيعة المزدوجة للخدمات: فهذي أداة للسلطة العامة ومؤسسة اجتماعية بغرض ضمان تلبية حقوق الاستخدام واحتياجات الشعب. وبهذا فهذه الخدمات هى أماكن للنضال والتوتر ولا يمكن أن تُعتبر بشكل أحادى أنها مجرد "أجهزة للدولة" فى خدمة هيمنى البرجوازية ولا أنها هيئات فى خدمة المجتمع بالكامل.

التشكيك فى دور الخدمات العامة فى الإنتاج المشترك ليس بديهيا. لدينا إحساس عميق أنه لا يوجد إلحاح كبير إلا فى الدفاع عن الخدمات العامة ضد السياسات النيوليبرالية. ما نسميه اليوم "إعادة تشكيل القطاع العام" يتماشى فى اتجاه تحول الدولة للنيوليبرالية، مع الظواهر المصاحبة له: هشاشة الوظائف العامة، وتقوية التعسف الهرمى، وإضعاف قدرات تفاوض المسؤلين، وتدمير الجمعيات الأخيرة التى تقاوم جهاز الدولة، والمستشفيات العامة والمجتمعات المحلية. لكن مواجهة كل تطور ديمقراطى للخدمات العامة برد فعل "حماية الدولة" ستكون مجازفة كبيرة. ما جعل التاريخ الفرنسى ملحوظًا فى مجال الخدمات العامة أنه حافظ طويلاً على صفات السيادة التى تؤسس مسافة وفوقية المسئول على المستخدم، مخلطين بذلك بين الممارسة القديمة "للنفوذ العام" والخدمات الموجهة للمجموع. شرح جوريس بالضبط غطرسة المسئولين الفرنسيين على المواطنين العاديين بحقيقة أنهم يتخيلون دائمًا أنهم يشاركون

فى "السلطة المطلقة" الخاصة بالملك فقط فى النظام القديم[1]. السؤال هو إذًا معرفة كيفية تحويل الخدمات العامة لعمل مؤسسات للمشترك تنظمها حقوق الاستخدام المشترك وتحكمها الديمقراطية. كما يجب رؤية الدولة كإدارة مركزية عملاقة ولكن أيضًا كضامن أقصى للحقوق الأساسية للمواطنين فيما يخص إشباع الحاجات الجماعية الأساسية، بينما تكون إدارة الخدمات موكلة إلى أجهزة بها ممثلون للدولة وكذلك عاملون ومواطنون مستخدمون[2].

عند هذه النقطة، يجب إعادة الاتصال مع الإلهام الأعمق لماركس عندما حلل مثلاً تنظيم المدارس على أنها مشاع". نعرف أن ماركس، بشكل عام، كان يدين تدخل الحكومة فى الشئون المدرسية، وهذا بالنسبة إليه مرادف للالتحاق الأيديولوجى المضر.إن محاضر المناقشات داخل نشيد الأممية **l'Internationale**، قبل مؤتمر جينيف عام ١٨٦٦ ومؤتمر بازل عام ١٨٦٩، وكذلك الملاحظات المأخوذة على جانب البروجرام الاجتماعى – الديمقراطى فى جوتا، تظهره بشكل كاف. قام ماركس، أثناء معرض أمام مجلس عموم جمعية الشغيلة العالمية **AIT** فى أغسطس ١٨٦٩، بأخذ مثال المدرسة الأميريكية وأكد أن "تدخل الدولة ليس ضروريا"، قاصدًا بذلك أن الكوميونات تستطيع بالتأكيد ضمان اللازم لتمويلهم وأن إدارتهم يمكن أن توكل إلى مجالس المدارس المحلية. لكن لو أن التعليم لا يجب أن تنظمه الدولة بالضرورة، فهذا كان فى ظل شرط صريح بوضع الإدارة فى إطار محلى

---

(1) Jean JAURES‹"L'Etat socialiste et les fonctionnaires »‹*La Revue socialiste*,avril 1895,t. 21,n124,p. 392.

(2) *Cf.* Jacques FOURNIER,*L'Economie des besoins. Une nouvelle approche du service public*,Odile Jacob,Paris,2013.

بموجب قانون عام، والتأكيد على تطبيقه بواسطة أجهزة تفتيش وبإحضار ضمانات عامة خاصة بالتمويل المتساوى للمدارس[1]. نرى هنا بالنسبة لماركس، أن الدولة قد "تختفى" كبيروقراطية كبيرة، وليس عليها الاستمرار فى لعب الدور القانونى والرمزى بقدر ماعليها ضمان تطبيق مبادئ القانون العامة. إن ظل هذا التحليل للنظام التعليمى الأمريكى قليل التطور، فيجب على الأقل أن سجله فى التفكير الأوسع لماركس فى "الحكم الذاتى" للمجتمع الذى سيجد صياغته الكاملة لاحقًا فى تعليقه على كوميونة باريس. سنجد عند جوريس ميول شيوعية مثيلة واستنتاجات تجعل من الخدمات العامة "خدمات للمواطنة"، تعتمد على الخيارات السياسية العامة وتُحكم بالمشاركة فى كل مستوى عن طريق الممثلين المعنيين مباشرة بتفعليها. هؤلاء الكتاب حددوا بحذر التحدى الديمقراطى للخدمات العامة: للرد الحقيقى على "الاحتياجات الجماعية"، يجب أن يتم التعبير عنها ومناقشتها وإعدادها بطرق ديمقراطية. فى غياب هذه المشاركة المدنية، المستخدم، سواء كان شخصًا أو عميلاً، وأحيانًا الاثنين فى نفس الوقت. فى الحالتين، يوجد اغتصاب أو تخفيف للصالح العام وضياع بُعد المواطنة.

لكن عند أى نقطة نستطيع المرور من الخدمة العامة إلى الخدمة المشتركة؟ هذا يعنى تعبيرًا كبيرًا للمفهوم الذى حددناه للدولة. إذا تذكرنا الأصول البعيدة لمفهوم الخدمة العامة، فإن جذورها ممتدة فى الفئات القديمة والوسطى "للنصالح العام" و"الفائدة العامة"، لا نستطيع أن ننسى أن الدولة نشأت بالأساس "كمسيطرة" وليست "كخاضعة". العقيدة "السوسيولوجية"

(1) *Cf.* Karl MARX et Friedrich ENGELS,*Critique de l'éducation et de l'enseignement*,textes réunis et traduits par Robert Dangeville,Maspero,Paris,1976,p. 228-229.

للخدمات العامة قد توضح لنا التغير الذى يعكسه تطور الخدمات العامة فيما يتعلق بالوظيفة أو طبيعة الدولة. وفقًا لليون دوجويه، باحث نظرى ضليع فى القانون العام فى أعقاب دوركهايم، الخدمة العامة هى الالتزام الإيجابى للدولة. يقول ليون: لو نظرنا إلى المجتمع كتعاونية كبيرة تنسق الوظائف المختلفة، إذًا يجب أن نفهم النشاطات العامة كوظائف ضرورية للترابط والترابط العام الذى يميز الكيان الاجتماعى. الخدمات العامة التى تضاعفت، امتدت وتنوعت للاستجابة للقانون الكبير للتطور الاجتماعى للتفريق بين الأنشطة. هذه النظرية الوظيفية تواجه النظرية السيادية للدولة "كاتجاه سيادى للإرادة المشتركة"، وفقًا لتعريف أوتو جيرك Otto Gierke[1]. لا محل إذًا للتمسك بمفهوم الدولة الخاطئ والرجعى للمتمردين الذين يريدون تحديد الدولة فى "المهام التنظيمية" للسيادة (الجيش، الشرطة، العدالة) والتى هى فى الحقيقة، بالنسبة لدوجويه، خدمات عامة.

ولكن ظهرت أيضًا خدمات عامة أخرى لها مبررها فى العمل الاجتماعى دون أن تدين بشيء لفكرة "السيطرة" القديمة. تحدى وجودهم وامتدادهم، كما يفعل فى هذا العصر بعض الاقتصاديين الأورثوروكس، يعنى عدم فهم ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية الحديثة. لأن هذه المنظمات تستجيب لاحتياجات وُلدت مع تقسيم العمل، إنها وظائف ضرورية للحياة الجماعية. عرّف دوجويه الخدمة العامة بأنها "كل نشاط حتى يكتمل يجب تنظيمه وضمانه والتحكم فيه بواسطة الحكام، لأن إتمام هذا النشاط ضرورى لتحقيق وتنمية الترابط الاجتماعى ولأنه من طبيعته أنه لا يمكن ضمانه بالكامل إلا بتدخل

(1) Cité par Léon Duguit dans *L'Etat,le Droit objectif et la Loi positive*,Dalloz,Paris,2003,p. 2.

القوة الحاكمة[1]". إنه إذًا التزام على الحكام وليس مظهرًا من مظاهر سيادتهم وأوامرهم: "الحكام لم يعودوا مجرد أعضاء تابعة لفرد جماعى يأمر ؛ إنهم مديرو أعمال الجماعة[2]". وأكثر من ذلك، لا يوجد نشاط حكومى لا يخضع لهذا الالتزام بالخدمة العامة: "الخدمة العامة هى المؤسسة والحدود للسلطة الحكومية[3]". الخدمات العامة تنظمها بالضرورة الدولة لأنها تخلق الظروف المشتركة لكل نشاط اجتماعى، جماعى وفردى. فى كلمة واحدة، الخدمة العامة ليست مظهر السيادة ولكن ترجمة احتياج هدف الإرضاء، كما أنها ليست ردا على حقوق شخصية مسبقة، ولكنها تأثير قاعدة قانون وُضِعت بموضوعية لتُولد الحقوق الشخصية لاحقًا. بالنسبة لتلك السوسيولوجيا، السلطة البعيدة والمقدسة للنفوذ السيادى ليست مناسبة لدور تنسيق الأنشطة فى المجتمع الحديث، الذى لا يمكن اختزاله فى التفوق على الأفراد من "الذات المشتركة" *common me* (روسو). يجب اعتبار التواصل الاجتماعى بين وكلاء الخدمات العامة والشعب، تواصل يجب أن يحدث بين مجموعات منظمة مثل النقابات أو الشركات الأخرى، التى هى قوى تمارس قوة معنوية على الأفراد ومن المرجح أن توجههم إلى المصلحة الجماعية.

لكن، بالنسبة لدوجويه، من الذى يقضى بضرورة الخدمة العامة؟ كيف نترك للحكام فقط رعاية التحكم فى حقيقة الحاجة وطرق استيفائها، بدون إعطاء المستخدمين والوكلاء سلطة المبادرة، التحكم والمشاركة؟ يجب أن تكون الدولة فى احتكاك مع الشعب لتعرف احتياجاته وأن تثق فى وكلائها

(1) Léon DUGUIT‹*Manuel de droit constitutionnel.op. cit.*p. 73.

(2) *Ibid.*p. 77.

(3) *Ibid.*p. 74.

بالاعتماد على كفاءاتهم الخاصة وعلاقاتهم المباشرة مع الشعب. هذا هو الاستنتاج الذى وصل إليه دوجويه بشكل منطقى، الذى بموجبه، تدعو الزيادة فى الحجم وتنوع الخدمات العامة إلى اللامركزية وعدم التركيز. وفقًا له، يجب على الدولة المركزية أن تسهر على تنسيق الخدمات العامة، وعلى توافقها مع القانون، ولكن يجب أن تعرف كيف تُفوض الكيانات المستقلة وتمنح للمؤسسات الإقليمية والمحلية تنفيذ الخدمات العامة. أما بالنسبة للوكلاء، مع وضع يحميهم من تسلط الحكام، يجب أن يكون لهم هامش للتحرك كاف فى تقدير الطريقة التى تُقَدم بها الخدمة.

للباحثين النظريين فى الخدمة العامة، يكمن "الحل" الكبير فى إنعاش المنظمات والاعتراف السياسى "بمهنية" الوكلاء. هذا هو البعد الوحيد الذى يضمن موضوعية الاحتياجات الناجمة عن التفاعل الاجتماعى والذى يجب على النشاط العام أن يتفاعل معها. إن تنظيم هذه المهنية مر بتكوين وبتشريع جمعيات موظفى الخدمة المدنية. ولهذا فضل دوركايم تنظيم الجماعات المهنية داخل الإدارات، كما أيد دوجويه لاحقًا تمثيل المصالح المهنية عن طريق النقابات فى الخدمة العامة. لكن هذه التجمعات المهنية والنقابية لم تكن مُتَقبلة فقط كهيئات مشتركة ولكن أيضًا كهيئات تبادلية مع المجتمع. إن البُعد "المهنى" يجب أن يسمح بتخطى المعارضة الاجتماعية والسياسية: "لا توجد هيئة سياسية صالحة ونشيطة إلا التى تمثل عامل اجتماعى و[...] ومن جهة أخرى، كل عامل اجتماعى قوى ومتماسك يصبح من هنا قوة سياسية تُمارس مباشرة أو بالتمثيل[1]". وهذا يفترض أن النقابية تقوم بدورها السياسى فى

(1) Léon DUGUIT‹*Manuel de droit constitutionnel,op. cit.*,p. 185/..

الاتصال والتواصل مع الشعب بالكامل: "من اللحظة التى ستصبح فيها النقابية واحدة من العوامل الأساسية فى الهيكل الوطنى، ستكون من هنا قوة سياسية، وسيتم تنظيم تمثيلها تلقائيا[١]". إن دولة الخدمات العامة هى هذه الدولة التى يتم تغذية عقلها المركزى من قِبل المهنيين فى احتياجات الشعب والتى تتجاوب بشكل عقلانى بقدر الإمكان. هذا هو المفهوم المستخلص من دروس فى علم الاجتماع لدوركايم[٢].

هذه الرؤية الوظيفية تعطى مكان مركزى "للمهنيين"، المكلفين بتأمين التواصل مع المجتمع[٣]. لم يتردد ماكسيم لوروا فى الكلام عن وصول "المهنية" كسلطة رابعة[٤]. هذا التفسير السوسيولوجى للخدمات العامة يكشف التوازن الهش الذى عُقِد فى القانون العام الفرنسى.

الاعتراف الصعب بالعمل النقابى فى إدارة الدولة ظهر كحذر ديمقراطى لدولة ظلت مُعَرّفة بالسيطرة التقليدية. لكن هذا التوازن كان غير مستقر ومثقلاً بالضغوط بقدر ما كانت الجماعات المهنية مصممة كهيئات وظيفية داخل الكيان المُدمج، وليست ككيانات متعاركة فى مجتمع منقسم. لكن النقابات تمثل قطعًا وسطًا يزرع قيم مضادة لقيم أخرى، وبالأخص للقيم الرأسمالية.

فى المجمل، علم الاجتماع الوظيفى لم يستطع النظر إلى الدولة كما هى، كحقل مركب من القوى والنزاعات تتخلله صراعات، مصالح وقيم، وليس "كهيئة"، ":جهاز" أو "كآلة" مُعرفة بطريقة عملها فقط. بشكل عام، المفهوم

(1) *Ibid.*.p. 186.

(2) Emile DURKHEIM‹*Leçons de sociologie*.coll. « Quadrige ».PUF.Paris.1990.p. 117.

(3) *Ibid.*.p. 136.

(4) Maxime LEROY‹*Syndicats et services publics*.Librairie Armand Colin.Paris.1909.p. xi.

الاجتماعى للخدمات العامة يتجاهل الطبقات الاجتماعية ولا يريد أن يرى فى المجتمع إلا كيان يستطيع أن "يعطل العمل" جيدًا، ولكن لا يكون منقسم أو متصارع[١]. حتى يتقبل دوجويه المجتمع كشركة كبيرة قائمة بالفعل، فإنه لم يستطع تصور أن الدولة ستحتفظ بكل متعلقات السلطة على المجتمع، مع كل المخاطر التى تتضمنها هذه السلطة: انتهاك الحريات، وعدم المساواة فى المعاملة، والتعسف الشرطى، وعدم التوازن مع العدالة وإفساد المجتمع ببيع المجال العام أو المحسوبية[٢]. فى تفاؤله الإيجابى جدًّا، لم يستطع تخيل أن الدولة ستظل فى الثقافة القانونية والسياسية كنفوذ عام سيادى.

من "هيئات المجتمع" إلى مؤسسات عامة للمشترك.

إنه بلا شك السياسى الإنجليزى الكبير هارولد لاسكى **Harold laski**، هو أول من أدخل الصراع الموجود بين أخلاقيات "مهنى الخدمة العامة" والأيديولوجية الرأسمالية فى التحليل[٣]. فى مقابل مفهوم السيد القاهر فى الاقتصاد الفيكتورى، تقف بالتدريج قوة "التقنيين" و"المهنيين"، الذين لا يتخذون عملهم مصدرًا للقمة العيش فقط ولكن وسيلة لتحقيق قيم اجتماعية: "فى نفس الوقت الذى تطورت فيه هذه العلوم (المرتبطة بالصناعة)، تم تنظيمها فى هيئة مهن، وخلقت بداخلها فكرًا مهنيا يرفض أن يدار بالدوافع الوحيدة

---

(1) *Cf.* Léon DUGUIT,*Manuel de droit constitutionnel,op. cit.*,p. 299.

(2) *Cf. ibid.*,p. 79.

(3) Harold LASKI،*Democracy in Crisis*,George Allen & Unwin Ltd.,Londres,1933.

للكسب الشخصى[١]". هذا حقيقى بالنسبة للمهندس، القاضى، الطبيب، المعلم أو العسكرى. هذه المهن، فى المجمل، تطور بداخلها وضد القيم المسيطرة، أخلاق الخدمة العامة التى تصبح قوة سياسية مهددة لأيدولوجية رجال الأعمال[٢].

أظهرت تحليلات أخرى أن الدولة كانت أيضًا حقل نزاعات داخلية، التى تعارض بين مسئولى "القاع" - الذين يأتون مما يسميه لايسكاى **Lipsky** "بيروقراطية مستوى الشارع" *street-level bureaucracy* - ومسئولى الأعلى - "نبلاء الدولة" - وفقًا لعلاقات القوة غير المتوازنة بالقطع[٣]. هذه المعركة لسيت فقط مادية، إنها ترتبط بمعنى العمل فى الخدمة العامة. أظهر بورديو كيف أن هذا النبل الكبير للدولة المنبثق من معهد الدراسات السياسية فى باريس والمدرسة الوطنية للإدارة، تولى "هدم فكرة الخدمة العامة" بحجة الرغبة فى إدارة الخدمات العامة كأنها شركات[٤]. هذه الحرب التى تدور بين "اليد اليمنى للدولة" - الإدارة العليا المتجهة إلى الرؤية النيوليبرالية - "واليد اليسرى" - الموظفون المكرسون "لإدارة المشاكل الاجتماعية"، تواجه تحديًا ليس فقط التحكم فى خدمات الدولة، بالحد من استقلالية الهيئات المهنية التى تحركها "القيم القديمة" التى يجب القضاء عليها، ولكن أيضًا التحكم الاجتماعى فى الأشخاص الخاضعين، المختصرين فى مجموعة الفقراء المقسمة، المشرزمة والمراقبة أكثر فأكثر.

---

(1) *Ibid.*,p. 59.

(2) *Ibid.*,p. 60.

(3) Michael LIPSKY،*Street-Level Bureaucracy. Dilemmas of The Individual in Public Services*,Russell Sage Foundation,New York,2010 (reed.).

(4) Pierre BOURDIEU (dir.)،*La Misère du monde*,Le Seuil,Paris,1993,p. 341.

لا نستطيع إذًا أن نقبل بأخذ الخطاب المثالى للدولة عن نفسها. ولا حتى اتباع خط الدفاع الوحيد للخدمات العامة، سوف يتعين إذًا تحويل الخدمات العامة بخلق الهيئات الديمقراطية التى تعطى للمهنيين والمواطنين ومستلمى هذه الخدمات، حق التدخل، المداولة والقرار فى إطار احترام القوانين العامة واتجاه مهمة الخدمات العامة. ما نسميه فى كلمة مبتذلة "الديمقراطية التشاركية" ليس له معنى آخر. هذا التعبير انتشر بشكل عالمى من نهايات ثمانينيات القرن الماضى، منذ استخدام تعبير "الميزانية التشاركية" فى بورتو أليجرى **Porto Alegre**. نص الأمر إذًا على "الدمقرطة الجذرية للديمقراطية[1]". بالتأكيد، فى الممارسة، ترجمنا سريعًا الديمقراطية التشاركية باستشارات بسيطة حول تحديات الإدارة غير المسيسة على المستويات المحلية أو المايكرو محلية. إن مثال "مجالس الحى" المقررة بقانون ٢٠٠٢ (ديمقراطية الجوار)، يشهد على تحلية حقيقة للمفهوم بشرط أن عملية المداولة والقرار تظل تحت سيطرة المجالس والمديرون المحليون. فى فرنسا، ما يُقدم أحيانًا كبناء مشترك للسياسات العامة للمدينة الموجهة "لإعادة خلق الرابط الاجتماعى" غالبًا ما يكون لها كتأثير، وأحيانًا كوجهة، مسح الصراعات الاجتماعية والتناقضات السياسية. فى حين أننا نستطيع أيضًا أن نرى فى المفهوم محاولة غير كاملة لشكل آخر للديمقراطية يستهدف تحويل طرق القيادة للسياسات المحلية إلى خدمات عامة. بشكل أكثر دقةً، هذه الضرورة لتحقيق الديمقراطية المباشرة لا يجب أن تُهمَل: إنها تفتح بالفعل احتمال تأسيس خدمات مشتركة على المستوى المحلى، قد تشكل شبكة، وبإدخال المواطنين فى بناء السياسات،

---

(1) *Cf.* Marion GRET et Yves SINTOMER,*Porto Alegre. L'espoir d'une autre démocratie*,La Découverte,Paris,2005.

تعطى معنى للمواطنة السياسية والاجتماعية، هذه السياسة التشاركية لن تبقى "محلية"، ولكن ستأخذ بُعدًا إقليميًّا، قوميًّا أو عالميًّا. من هذا المنظور، المثل الإيطالى يجب أن يلفت نظرنا.

"المشترك من أجل الصالح العام" "I comuni per I beni comuni"

إعادة تنظيم إدارة المياه فى نابولى هى بلا شك المثل الأحدث الصادم لخلق الكوميونات المحلية أو بالأصح الخدمات العامة المحلية التى تُدار كأنها مشاعات. بعد الحرب القومية ضد خصخصة المياه التى قادت إلى نجاح الاستفتاء على المياه العامة فى يونيو ٢٠١١، محافظ نابولى لوجى دو ماجيستريس **Luigi De Magistris** ومساعدة "نائب المحافظ للمنافع العامة والديمقراطية التشاركية"، ألبرتو لوكاريللى **Lucarelli Alberto**، وهو أيضًا أستاذ قانون عام، معًا كونا رؤية عملية ملحوظة عن إشكالية "المنافع العامة" والديمقراطية التشاركية. فى أعقاب نجاح الاستفتاء، قام بخلق "مؤسسة خاصة" للقانون العام (*azienda special*) أسماها **Acqua Bene Comune Napoli**، بعد تصويت لمجلس البلدية لنابولى فى أكتوبر ٢٠١١. كان المبدأ الذى قادهما هو أن المنافع المشتركة كالماء، المعرفة والثقافة والتعليم، البحر أو الإنترنت، تفترض حكومة لا تأتى من القانون العام التقليدى والأشكال المؤسسية لإدارة الأملاك العامة، ولكن من "الديمقراطية النشيطة"، الطريق الوحيد للخروج من أزمة الديمقراطية التمثيلية. كما يشرح ماجيستريس لتبرير اختياراته، يتواجد المجتمع عند مفترق طرق: إما أن نذهب فى اتجاه مجتمع

الاستبعاد الذاتى للمواطنين من المساحة العامة، أو مجتمع المشاركة الكاملة النشيطة "حكومة المنافع المشتركة". لا يوجد طريق وسط. يجب إذًا المرور من الانسحاب والسخط إلى العمل الملموس بالقطع مع وضع الترقب الذى ساد حتى الآن[1].

إن العمل محلى بمعنى أنه يعطى للمجتمع مكانًا محددًا فى حكومة المنافع المشتركة. شعار "المشترك من أجل الصالح العام" الذى يلعب على المعنى المزدوج لكلمة "مشترك" بالإيطالى - فى نفس الوقت المجتمع والمشترك - يلخص تمامًا فكر الحركة: المنافع المشتركة هى أولاً مسئولية حكومة مواطنين المجتمع. ولكنها تشارك فى نزاع عالمى من أجل "المياه العامة" التى دارت فى إيطاليا وكذلك فى أوروبا والعالم كله. تجربة نابولى لها إذًا قيمة تتعدى الإطار المشترك. حرب المياه فى إيطاليا هى جزء من اللجان المحلية "لاستعادة المنافع المشتركة" وفقًا للكلمة الدارجة منذ الحركة المناهضة للعولمة فى عام ٢٠٠١ فى جين **Gênes**. لعبت لجان نابولى ومنطقتها منذ منتصف عام ٢٠٠٠ دور هام فى تكوين شبكة لجان لمنتدى الحركات من أجل المياه. بالتوازى، حكومة برودى **Prodi** كلفت لجنة رودوتا **Rodotà** أن تضيف فى القانون المدنى فى الجزء الخاص بالملكية العامة، مادة توضح مفهوم المنافع المشتركة إلى جانب المنافع الخاصة والمنافع العامة. فى عام ٢٠٠٧ و٢٠٠٨، حركة القانونيين أمثال ألبرتو لوكاريللى وأوجو ماتيى **Ugo Mattei**، سمحت بوضع مسألة المشترك فى قلب النزاع العام وساعدت الحركة فى فرض استفتاء فى عام ٢٠١١ بعد جمع ملايين التوقيعات. سمح استفتاء ٢٠١١ بإلغاء قانون سابق (مرسوم رونشى

---

(1) Luigi DE MAGISTRIS،"Prefazione"،*in* Alberto LUCARELLI،*Beni comuni. Dalla teoria all'azione politica*،Dissensi،Viareggio،2011،p. 13.

Ronchi) يسمح بخصخصة الخدمات العامة المحلية الذى مرزه بيرلوسكونى **Berlusconi** وحكومته تحت مسمى التطبيق المفترض للقانون الأوروبى[1]. اعتبر لوكاريللى إلغاء مشروع كهذا بواسطة ملايين الناخبين "حدث ذو نطاق ثورى" لأنه يتساءل عن الفئات والمؤسسات الجوهرية للقانون العام وخاصة الازدواجية المقيتة لسيادة الدولة والملكية الخاصة[2].

نستخلص درسين مهمين من هذا الحدث. الأول، يبين لوكاريللى أن مسألة المنافع المشتركة تطرح على مستويين، الوطنى والمحلى. ويذكر أن الدستور أو أى نص قانونى جوهرى يقر "الحق فى المنافع المشتركة" كحق أساسى للمواطنين. وبإعلان هذا المعيار العام، يتعين تفادى خطر التفتيت، فى المحليات والأقاليم، الذى يمكن أن يستغله أعداء المنافع المشتركة[3]. لكن المهم أن تكون حكومة المشتركات كلها بجانب الشعب. هذا بالضبط ما أقره ماركس بالنسبة للتعليم. أدرك لوكاريللى كم أن البعد النشط للعلاقة بين مواطن المجتمع و"المنافع" ليست علاقة ملكية بالطريقة الكلاسيكية ولكن علاقة بين أشخاص تسعى لتفعيل دور عدد من الحقوق، ليس فى امتلاك الأشياء ولكن فى استخدامها[4].

ثانيًا، يرى لوكاريللى أنه بالرغم من اللائحة التقليدية جدا "للمنافع المشتركة" المحفوظة، قامت لجنة رودوتا، عن طريق تعريفها بالحقوق

---

(1) *Cf.* Ugo MATTEI,*Beni comuni. Un manifesto*,Laterza,Rome,2012,p. 77-88. Alberto LUCARELLI,« L'Europa : La leggenda dell'obbligo di privatizzare »,*Il Manifesto*,1er mai 2010.

(2) Alberto LUCARELLI‹*Beni comuni,op. cit.*,p. 21 et 23.

(3) *Ibid.*,p. 45.

(4) *Ibid.*,p. 25.

الأساسية لموطنى المجتمع التى يجب استيفاؤها، وبالتطور الحر للإنسان واحترام حقوق الأجيال المستقبلية، بالبحث عن التغيير العميق للقانون العام بحيث يجعلها غير قابلة للامتلاك بموجب أى موضوع قانون حتى لو كان عام[١]. فى هذا المعنى، يشير لوكاريللى إلى أن الفصل بدأ مع الميل إلى إعادة ترسيخ القانون الغربى، حتى لو لم يستخلص منه كل النتائج[٢].

لم يكن تأثير هذه الحركة المجتمعية مجرد سحب عدد من المجالات من السوق، ولكن منع بقاء نظام سياسى قائم على الفساد،المراوغة والافتراس. فى الواقع، لا يأتى الشر من خصخصة الشركات المتعددة الجنسيات لكن من طريقة استخدام نظام الأحزاب للملكيات العامة. نفهم إذًا لماذا شعر لوكاريللى بروح الثورة فى الحركة التى قامت فى إيطاليا. يجب إذًا تقويض قواعد "التمثيل السياسى" التى تتغذى من الملكية العامة بتوسيع المناصب، والمحسوبية، والمحاباة، والاختلاس.

"السيادة الشعبية على المنافع المشتركة بواسطة مشاركة المواطنين" تُترجم بشكل ملموس بتأسيس الخدمات العامة كما فى نابولى حيث يدير الخدمات ممثلون للمستخدمين، وجمعيات بيئية، وحركات اجتماعية، وهيئات عمالية موجودة بداخل مجلس الإدارة ومجلس الرقابة إلى جانب خبراء وممثلين للبلدية[٣]. نلاحظ على النقيض أنها استراتيجية أخرى تمامًا استعملت فى باريس وقت إعادة تنظيم خدمات المياه. مواطنو العاصمة لم يكونوا مشتركين

---

(1) *Ibid.*.p. 53.

(2) *Ibid.*.p. 58.

(3) Alberto LUCARELLI،*La Democrazia possible. Lavoro,Beni comuni,Ambiente,per una nuova passione politica*,Dissensi,Viareggio,2013,p. 31.

بأى طريقة فى العملية التى ولدت المياه فى باريس، ويجهل عدد منهم أن الخدمات المائية أصبحت تحت الحكم العام منذ عام **2010**. "حوكمة" الحكم الذاتى لمياه باريس تتضمن بالتأكيد الخبراء، وعددًا من الجمعيات وممثلى الأشخاص، ولكن أغلبية الإدارة مكونة من المنتخبين الباريسيين أعضاء الأحزاب المختلفة[1]. إنها الشرعية المزدوجة للخبير والمنتخب المتميزة على حساب مشاركة المستخدمين. بدون إهمال أهمية إعادة التنظيم كهدف فى عاصمة بلد يحتوى على كبار الشركات متعددة الجنسية الرأسمالية المتحكمة فى المياه[2]، نبقى على الأقل فى الإطار الكلاسيكى للإدارة غير القادرة على المرور من "العام إلى المشترك". فى غياب التعبئة الحقيقية والمشاركة، يبقى المستخدمون الباريسيون مستهلكين جهلاء وسلبيين.

إعطاء الخدمة العامة البعد السياسى المشترك الخاص بها يبدو لنا المعنى الأكثر نموذجية للسياسة فى نابولى. بالربط بين "المنافع المشتركة" و"الديمقراطية التشاركية"، محركى الحراك ينفذون عمليا ما نسميه هنا "المشترك". لكن مع الحفاظ على فئة "المنافع"، القضاة الإيطاليون مثل لوكاريللى وماتيى يجدون دائمًا نوعًا من التناقض الذاتى النظرى. لقد أرادوا تخطى الازدواجية الجوهرية للسيطرة وللهيمنة بشكل قانونى بمهاجمة علاقة الهيمنة للمالك، ولكنهم يجددونها من خلال الاستمرار فى استخدام الفئة القانونية للمنافع التى تستدعى منطقيا سيدًا لها.

---

(1) *Cf.* Agnès SINAI,*L'Eau à Paris. Retour vers le public*,Eau de Paris,Paris,2012. *Cf.* Le commentaire d'Alberto Lucarelli sur la stratégie parisienne in La *Democrazia possible*,*op. cit.*,p. 151.

(2) Anne LE STRAT،"Préface"،*in* Agnès SINAI,*L'Eau à Paris*,*op. cit.*,p. 7.

المقترح السياسى الثامن

يجب تأسيس المشاعات العالمية

إلى أى مدى يستطيع مبدأ المشترك أن يكون محورًا للحقوق على النطاق العالمى، قادرًا على مواجهة الدول وعلى هيكلة عمل المؤسسات الدولية والمنظمات الحكومية الدولية؟ وبالأخص، كيف نجعل من المشترك المبدأ السياسى لإعادة تنظيم المجتمع ككل فى ظروف تعددية "المشاعات" التى لا يمكن الانتقاص منها ذات الأبعاد المختلفة جدًا، ذاهبين من المشاعات المحلية إلى المشاعات العالمية؟ كيف نضمن التنسيق بين المشاعات بدون تفويض الحكم الذاتى لكل مشاع، الحكم الذاتى الذى بدونه لا يتواجد الالتزام المشترك، ومن ثم لا يوجد مشاع حقيقى؟ بل الأفضل،كيف نفكر فى هذا التنسيق بطريقة تجعله هو نفسه فى أساس الالتزام المشترك الأعلى والذى ينبع من الالتزام الخاص ولكن على مستويات أقل؟

يتضح أكثر كل يوم، أن الحوكمة النيوليبرالية لاحتكارات القلة والدول، التى تنظمها المنظمات الدولية مثل صندوق النقد الدولى ومنظمة التجارة العالمية، قد تكونت بالتحديد حتى لا يتغير شىء، أو بالأصح، حتى تُصّعب المسائل وتجعلها غير قابلة للحل. تظهر المحاولات الجماعية العاجلة التى

تدعو إلى التدابير العالمية على مستوى المخاطر والتحديات، كما يشهد على ذلك نجاح صيغ وإشكاليات "العدالة العالمية" أو "العدالة البيئة". لكن هذا الوعى ليس كافيًا، كما ينبغى، إلا للتوضيح أو قد يشكل مخرجًا. فى داخل المنظمات غير الحكومية، فى الأوساط القانونية المتقدمة، فى الجماعات البيئية أو الحركات البديلة للعالمية،يوجد العديد من الباحثين عن بدائل، ويواجهون صعوبة الربط بين النهج المختلفة جدا: البعض يصر على استدعاء "العالمية" الجمهورية، والبعض الآخر ينادى بعالمية مستوفاة من الاشتراكية، وآخرين ينادون بنظام بيئى أكثر أو أقل "عمقًا". تبدو الصعوبة فى الوصول إلى ذروتها عندما يجب على التقاليد الدينية أو "الأنطولوجيات" الثقافية المختلفة جدا أن تتقارب للوصول إلى صيغة للحقوق التى لا يمكن فصلها عن الإنسانية، أو الطبيعة أو الأرض. "الباتشاماما"، إلهة الأرض أم هنود الإنكا، لا تستطيع التعامل فلسفيا بشكل جيد مع التقليد الغربى للحقوق الذاتية، إذا تم الإعلان عنها كحقوق أساسية. إن نزاع ٢٠١١ TIPNIS[1] (فى إيسيبورو)، حول مشروع بناء طريق مساحته ٣٥٠ كم مرورًا بمتنزه بوليفى طبيعى، أثبت وجود منطق متنافس فى الحركات الاجتماعية: عارضت المجتمعات الأصلية التى تنادى بحقوق "الأرض الأم"، النقابات الفلاحية المرتبطة بالتداعيات الاقتصادية لانفتاح المنطقة. هذه الحالة تعطينا المثال لأنها تطرح مسألة الإمكانية العملية لبناء المشاع خارج البديل الموجود بين النموذج الإنتاجى والإشارة الدينية إلى الطبيعة. أمام صعوبة هذا العمل، دائمًا ما تملأ المشاعر الجيدة والتضخيم الفراغ المجوف الذى يحدثه الغياب السياسى.

(1) *Cf.* les remarques de Franck Poupeau sur les tensions existant dans les gauches latino-américaines.in *Les Mésaventures de la critique*.Raisons d'agir.Paris.2012.chapitre 3.

في حين أنه، بالرغم من هذه الصعوبات، فكرة أنه يجب اختراع قانون مشترك عالمى" تسمح بكسر الجمود فى النظام الحكومى الدولى، هى التى تمهد الطريق. من الصعب أن نرى أن "حكومة الإنسانية" تستطيع أن تفرض من أعلى على الشعوب جميعها، قانون مماثل. لا يمكننا إذًا أن نفصل بين تطور مثل هذا "القانون المشترك للإنسانية" وبناء أشكال جديدة للتنظيم السياسى. علاوة على ذلك، إن "القانون الدولى" اليوم وأكثر من أى وقت، أصبح مجالاً مدهشًا للنزاع الذى لا يواجه الدول فيما بينها فقط. أصبحت المواجهة تحدث بين الشركات متعددة الجنسيات المتحالفة مع الدول، التى تحمى نظام خاضع تمامًا لأوامر تراكم رأس المال، والقوى الاجتماعية والبيئيين، التى تسعى لتعزيز الحقوق الأساسية للوصول إلى "الممتلكات المشتركة". يبدو فى هذه الظروف، أن الحقوق السياسية الجديدة لن تمنعها سلطة عالمية سيادية، ولا تستطيع القوى المتعددة أن تضمنها فى ظل الإقطاعية التى تتشكل اليوم.

الإنسانية، موضوع قانونى؟

بالنسبة لبعض الفقهاء، مثل ميرييل ديلماس-مارتى **Mireille Delmas-Marty**، يبدو أنه يجب على العمل السياسى على المستوى العالمى أن يتوجه أكثر فأكثر نحو تأكيد "حقوق الإنسانية"، بمعنى الاتجاه نحو نظام قانونى عالمى جديد يجعل من الإنسانية موضوعًا قانونى. "الجرائم ضد الإنسانية"، "التراث العالمى للإنسانية"، "الممتلكات المشتركة للإنسانية"، الكثير من الصيغ القانونية أو الاقتصادية التى ستترجم البزوغ التقدمى للإنسانية "كمسألة قانونية"، فكرة يجب ألا نعدها مشكلة بقدر ما ستكون هى الحل لأسئلة عالمنا.

استطعنا أيضًا أن نعتبر أن هذه الصيغ تشكل الإطار القانونى لمجتمع عالمى، مرتكز على الشكل الرمزى "للإنسانية" المنشأة كموضوع سياسى. هناك دائمًا الأمل الخاص بالفقهاء الأكثر تفاؤلاً: قانون مشترك عالمى، قانون عام **jus commune** جديدة للقرن الواحد والعشرين، سيكون بالفعل فى طريقه للظهور بواسطة "القوة التخيلية للقانون[1]". وستصبح الإنسانية فيها القضية بواسطة نوع من رد الفعل الرمزى للحقوق الأساسية المرتبطة بها فى المعاهدات والمواثيق والاتفاقيات الأخرى.

هذا القانون الإنسانى سيتأصل أولا فى وصف البشرية بالضحية، فى الاعتراف بالإبادة الجماعية والتمييز العنصرى "كجرائم ضد الإنسانية" تهاجم النوع البشرى فى مجمله بمهاجمة بعض أجزائه. يوجد إذًا منذ الحرب العالمية الثانية، تعميم "للممنوعات المؤسسة". سيقوم الاعتراف المؤسسى "بالعدالة الجنائية الدولية"، مع وجود محكمة، نصوص، قانون، بتحديد خطوة هامة فى تشكيل هذه الإنسانية ذات الحقوق. بلا شك، لا ينقص المشجعين الأكثر تفاؤلاً بهذا النظام الإنسانى القانونى الجديد، أن يذكروا أننا لازلنا نتلعثم فى أولى خطواتنا فى العدالة العالمية، وأن العلاقات بين القوى لازالت تلعب دورًا كبيرًا فى توصيف الحركات، وفى إسناد المسئوليات، وفى حقيقة الملاحقات الجنائية. ولكن بالنسبة اليهم، لا يشكل المعنى التاريخ أى شك. نستطيع أن نتساءل على الأقل إذا كانت هذه "الإنسانية الجديدة" لا تتخذ الطريق الخطأ. أن تصبح البشرية، بدلاً من الله، بطريقة أوضح هى المرجعية الرمزية الكبيرة، أمر مشكوك فيه قليلاً. بالنسبة للكثيرين، هذا لا يعنى أن الإنسانية يمكن اعتبارها

(١) وفقًا لصيغة ميريى ديلما-مارتى .Mireille Delmas-Marty

"مسألة قانونية"، ليس أكثر من أن الله لا يمكنه أن يكون. حقيقة أنها لم تكتسب حتى الآن شخصية قانونية هو أمر غير قابل للنقاش[1]. أنها يجب أن تكتسب هذه الشخصية وفى المقابل، سيصبح كل شيء قابلاً للنقاش. مرة ثانية، يبقى مكان "الحيازة المطلقة" خاليًا ويجب أن يظل هكذا.

حدود عولمة القانون

إن الترويج للعدالة العالمية أو الدولية، حسب الصيغة المعتادة، يقدم ميزة عدم افتراض أن الإنسانية، كما هى، مسألة قانونية. بعد فشل عصبة الأمم، نلاحظ التجديد مع الكوزموبوليتية القانونية بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، مع الرغبة الكبيرة المشتركة فى تجنب تكرار الكوارث المشابهة. كما أظهرت آلان سوبيو Alain Supiot[2]، إنها بالتحديد فكرة العدالة الاجتماعية العالمية المسجلة فى إعلان الحقوق التى ألهمت إعلان فيلادلفيا فى ١٠ مايو ١٩٤٤. بإعادة تعريف أهداف منظمة العمل الدولى، توجه هذا الإعلان "لجميع شعوب العالم". لقد أراد المشاركة فى "سلام دائم مستقر على قاعدة من العدالة الاجتماعية"، التى كانت يجب أن تكون "الهدف المركزى لكل السياسات القومية والدولية". وكانت الرؤية الجوهرية لهذا الإعلان مؤسسة العمل على المستوى العالمى، كما أوضحه مبدأه الرئيسى فى المادة الأولى: "العمل ليس سلعة".

---

(1) الرجوع للفصل الأول

(2) Alain SUPIOT، *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*.Le Seuil.Paris.2010.

لكننا نعلم أنه هذا النوع من الإعلانات، مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨، لم تكن له أبدًا قوة القانون. وبالنسبة "للاتفاقيات" المختلفة فى منتصف ستينيات القرن الماضى الخاصة بالحقوق الاجتماعية، والاقتصادية والثقافية، أو الحقوق المدنية والسياسية، ظل مردودها الفعال محدودًا. يوجد عائقان كبيران لبزوغ "قانون مشترك للإنسانية".

العائق الأول هو التمسك بمبدأ السيادة الذى لم تلغه تمامًا "الحوكمة النيوليبرالية"، ولكن أصبحت بالأحرى مدمجة فى أشكال السلطة الجديدة: بمجرد التخلص من وسائل القوة، تشل الدول خروج قانون كهذا بالاستمرار فى تأكيد مصالحهم الخالصة. إن شلل مجلس الأمن شاهد كاف على أن منطق الدولة، بالتعريف الوطنى، يشكل دائمًا عائقًا أمام "منطق الإنسانية". تستمر الولايات المتحدة ويتبعها عدد من الدول، فى إعاقة القانون الدولى برفض الاعتراف بشرعية المحكمة الجنائية الدولية، بدعم الامتداد العالمى للمعايير والقوانين التجارية المتوافقة فقط مع القانون القومى الأمريكى أو بالتلاعب بعلاقة القوى الوحيدة التكنولوجية والاقتصادية لصالحها. وهكذا، بالتساؤل حول دولة القانون فى أسسها، تعطى لنفسها سلطة ممارسة الاغتيالات المستهدفة، التعذيب، الحبس الغير قانونى، الرقابة العامة على الاتصالات الإلكترونية. لاحظ ديفيد روز **David Rose**، فيما يخص التدخل الأمريكى فى العراق، أنها حرب أمريكية ضد حقوق الإنسان مستترة تحت اسم الحرب على الإرهاب[1]. فى الحقيقة، تقود الدول الأكثر قوة حربًا عامة وممنهجة ضد "مشاع الإنسانية"، كما نرى فى الحقل الاقتصادى والمالى، فى مجال الأفكار

(1) David ROSE، *Guantanamo. America's War on Human Rights*, Faber and Faber, Londres, 2004.

والحقوق وكذلك فى مجال المناخ. فى الأساس، هذه "الدول الكبرى" تستطيع أو لا تستطيع أن توقع المعاهدات، إنهم يضعون الإعلانات والاتفاقيات وفقًا لرغباتهم باختيار أقل ما يزعجهم.

العائق الثانى، المرتبط بالأول، هو ذلك الخاص بالسياسات النيوليبرالية التى تنظم العالم وفقًا لمعايير المنافسة، والاستراتيجيات الافتراسية ومنطق الحرب، وليس وفقًا لمبادئ التعاون والعدالة الاجتماعية. نستطيع أيضًا القول أنه منذ ثلاثين عامًا، هذه السياسات تُستخدم لتلغى كل الجهود المبذولة بعد الحرب العالمية الثانية لوضع قواعد تناسب المأجورين وإعطاء السلطات للمواطنين، إلى درجة إيقاف، أو حتى عكس ديناميكية حقوق الإنسان المنطلقة عام ١٩٤٥. إن العقيدة النيوليبرالية "للداروينية المعيارية[1]"، التى تضع النظم القانونية الوطنية فى تنافس حتى تنتقى الأكثر استعدادًا لتوليد ظروف النمو الخالص لرأس المال، أصبحت اليوم مفعلة لهدم كل الحواجز القانونية والحمايات الاجتماعية التى تعيق تحقيق الربح الأقصى. أصبح السوق للأسف هو مبدأ شرعية القانون الدولى والأوروبى، معززًا مبدأ "الأدنى" اجتماعيا فى كل مكان. وكما يظهر ديلماس-مارتى **Delmas-Marty**، القطبية الثنائية للقانون الدولى بين "السوق" و"حقوق الإنسان"، أصبحت غير متوازنة تمامًا لصالح الأول. سوف يتطور "سوق للقوانين"، **law shopping**، فيما يخص الضرائب، القانون التجارى وقانون العمل. هذا السوق، عند تعميمه، سيغذى أيضًا نوعًا من "إعادة الإقطاعية"، مستخدمين تعبير سوبيو، وهو ما يفيد جميع الموهوبين للحركة، وقبل كل شيء الشركات متعددة الجنسيات التى تستطيع أن تمارس "الاختيار الحر" لصالح المعايير التى ترتبها أكثر.

---

(1) Alain SUPIOT، *L'Esprit de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 64.

كما يشير أنطوان جارابون **Antoine Garapon**، "تضع العولمة نظم العدالة فى منافسة بحيث يصبح للمتقاضين الحق فى رفع دعواهم أينما أرادوا[1]". "الهروب القضائى" عن طريق "سوق المحاكم" (**forum shopping**)، أصبح أيضًا ممنهجًا مثل التهرب الضريبى. تصبح القوى الاقتصادية الخاصة، عن طريق لعبة المنافسة، مصدرًا مباشر للمعايير التجارية، الاقتصادية والاجتماعية. نفهم إذًا لماذا العرف التجارى **lex mercatoria** أكثر تقدمًا من القانون الذى سيهدف إلى حماية الأشخاص على المستوى الدولى. إن وقت التجارة أسرع من وقت القانون؛ لأن القانون نفسه أصبح منفعة تجارية[2]. فيما يخص الصحة، الثقافة، الماء والتلوث، المنطق الذى يواجهنا هو منطق التبادل الحر والاحترام المطلق لحقوق الملكية. إن هدف منظمة التجارة العالمية وهيئة حل المنازعات الخاصة بها الأساسى هو استيعاب الدول القومية للمعايير الدولية النيوليبرالية. كلما أسرعت هذه الدول فى استيعاب القانون التجارى، فرملت امتداد حقوق الإنسان[3].

لا شك أن علاقات القوى بين النظم تلعب هنا دورًا كبيرًا: تسيطر على القانون الدولى القبضة القانونية الأمريكية بفضل عمل المجلس وجماعات الضغط التى تقودها. النظام القانونى العالمى، إذا صح هذا التعبير، يتشكل بهذا الشكل بواسطة "التجارة القانونية" بين القضاة، بممارسات غير رسمية،

(1) Antoine GARAPON، *La Raison du moinde Etat. Le néolibéralisme et la justice*، Odile Jacob، Paris، 2010، p. 189.

(2) *Cf.* Mireille DELMAS-MARTY، *Le Pluralisme ordonné*، Le Seuil، Paris، 2006.

(3) Mireille DELMAS-MARTY، *Vers un droit commun de l'humanité* (entretien avec Philippe Petit)، Textuel، Paris، 1949.

باجتماعات، أو أيضًا بالتحكيم التجارى الدولى[1]. قضاة القانون العام يشاركون بشكل كبير فى تسوية النزاعات التجارية لدرجة أنهم يجعلون من العقد شيئًا مقدسًا ضد أى سياسة عامة تخدم المصلحة العامة[2]. إن ممارسة "اتفاقيات العدالة **deals de justice**" هى التى تستخدم بواسطتها سلطات التنظيم، تهديد القانون حتى لا تضطر إلى تنفيذه، وهذه الممارسة تميل إلى إحراز التقدم وتكشف كيف يأتى القانون لتنظيم العيب الناقص فيه[3]. إنه هذا الفقه العالمى والمتعولم هو ما يخلق نظامًا عالميًا يعمل بواسطة ومن أجل رأس المال، الذى ينتج "المؤسسة" الخاصة بالرأسمالية الكونية. مؤسسة غريبة مادام أن القانون نفسه سلعة بالكامل ومختزل فى عدد من الأدوات التقنية التى يمكن التلاعب بها لصالح مصالح الأطراف، ويستخدم بواسطة وسائلهم المالية. نحن نشارك بالفعل فى خصخصة حقيقية للقانون الدولى، التى تؤثر على المجتمعات والاقتصاد إلى ما هو أبعد من الضمانات الممنوحة للمستثمرين والممولين.

"الممتلكات العامة العالمية" أو كيف لا نغير الإطار

خطاب آخر ينص على تحريك أدوات العلوم الاقتصادية الأكثر كلاسيكية للدعوة إلى "الممتلكات العامة العالمية". فى بداية تسعينيات القرن الماضى، فى نفس اللحظة التى وضعت فيها المعايير والآلية الخاصة بالنيوليبرالية، يبدو

(1) *Cf.* Julie ALLARD et Antoine GARAPON,*Les Juges dans la mondialisation. La nouvelle révolution du droit*,Le Seuil,Paris,2005,p. 11.

(2) *Cf.* Antoine GARAPON,*La Raison du moinde Etat*,*op. cit.*,p. 190-191.

(3) Antoine GARAPON et Pierre SERVAN-SCHREIBER (dir.)،*Deals de justice. Le marché américain de l'obéissance mondialisée*,PUF,Paris,2013.

أن الأمم المتحدة قد افترضت اتخاذ طريق أصلى، إن لم يكن متشعبًا. وهكذا، فى عام ١٩٩٠، اقترح أول تقرير صادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، الذى كان متأثرًا بالاقتصادى الباكستانى محبوب الحق **Mahbub ul Haq**، والهندى أمارتيا سين **Amartya Sen**، إعادة تعريف مفهوم "التنمية" بعيدًا عن المعيار الكمى للنمو الخاص بالناتج القومى الإجمالى. إن مؤشر النمو الإنسانى يتضمن معايير الرفاهية مثل الأمل فى الحياة ومعدل محو الأمية. من هنا، يدخل الوصول إلى الخدمات الصحية والتعليم فى تقييم وتصنيف الدول على نطاق التقدم الاقتصادى. وفى عام ١٩٩٢، مؤتمر التنمية والبيئة فى ريو دى جينيرو، مرتكزًا على تقرير برونتلاند (١٩٨٧)، أدخل مفهوم "التنمية المستدامة"، التى ينص مبدؤها على ربط إشباع احتياجات الحاضر دون المساس بمصير الأجيال القادمة[1].

فى هذا السياق، يبدو أن "الحوكمة العالمية المثالية" تأتى من افتراض إنتاج "الممتلكات العامة العالمية"، المحددة بالتأثيرات المفيدة التى يمكن أن تحدث على الكوكب بأكمله. إن العلوم الاقتصادية، المسلحة بتمييزها بين السلع، قد اقترحت التحديد الدقيق لتركيب هذا "المجال العام العالمى". "الممتلكات العامة العالمية"، التى لا يمكن استبعاد أحد منها، هى البضائع التى لن تحصل أى من الدول القومية على أى مصلحة من إنتاجها بنفسها والتى تقود كل من هذه الدول إلى التحرك بطريقة "الراكب المجانى"[2].

(1) Jean-Marie HARRIBEY،« Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom »،*L'Economie politique*،n49،janvier 2011،p. 98-112.

(2) François LILLE،*A l'aurore du siècle،où est l'espoir ? Biens communs et biens publics mondiaux*،Tribord،Bruxelles،2006.

إن خبراء الاقتصاد التابعين للبرنامج الإنمائى للأمم المتحدة هم من طوروا هذا المنهج منذ نهاية تسعينيات القرن الماضى[1]. إنجى كاول، إيزابيل جرونبيرج ومارك ستيرن **Inge Kaul.Isabelle Grunberg and Marc A Stern**، قد عرفوا الممتلكات العامة العالمية على أنها ممتلكات "تفيد كل الدول، كل الجماعات البشرية وكل الأجيال". من هنا تأتى هذه النتيجة: "على الأقل، يجب على الممتلكات العامة العالمية أن تفى بهذه المعايير: أن تمتد مزاياها لأكثر من مجموعة من البلاد، وألا تستبعد مجموعة معطاة من البشر أو مجموعة أجيال فى الحاضر أو المستقبل[2]". يمكن أن نتناقش حول قائمة هذه الممتلكات، لكن لا شك أن مسألة التلوث والتنمية المستدامة، مثل دور الملاذات المالية فى عجز الميزانية أو الإرهاب الدولى الذين ساهموا فى إسراع التفكير حول هذه النقطة[3]. يقترح اقتصاديو البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة التمييز بين ثلاث فئات من الممتلكات العامة الدولية. الفئة الأولى، ستكون خاصة "بالممتلكات غير المجزأة عالميا بحكم الطبيعة" (طبقة الأوزون، استقرار المناخ، وغيره)، حيث السمة المشتركة هى الإفراط فى الاستعمال. الفئة الثانية ستتضمن التراث الذى صنعه الإنسان (المعرفة العلمية، الشبكة الإلكترونية، وغيره) حيث السمة المميزة ستكون العكس، قلة الاستعمال. وأخيرًا الفئة الثالثة التى ستتضمن جميع نتائج السياسة العالمية المتكاملة أو المنظمة (السلام، الصحة، الاستقرار المالى، وغيره) والسمة المميزة هى

(1) Inge KAUL، Isabelle GRUNBERG et Marc A. STERN، *Les Biens publics mondiaux*, Economica Paris, 2002.

(2) *Ibid.*, p. 43.

(3) *Cf.* article "Biens publics mondiaux" *in* Antonio CATTANI et Jean-Louis LAVILLE (dir.), *Dictionnaire de l'autre économie*, *op. cit.*, p. 66-75.

نقص الإنتاج[1]. من جانبه، حدد جوزيف ستيجليتز **Joseph Stiglitz** خمس ممتلكات عامة عالمية: الاستقرار الاقتصادى العالمى، الأمن الدولى، البيئة العالمية، المساعدات الإنسانية العالمية والمعرفة. حتى إنه عمم منهجه عن طريق اعتبار الاقتصاد العالمى نفسه كملكية عالمية عامة التى يجب أن تكون أداة للحوكمة الديمقراطية، مع الأخذ فى الاعتبار جميع "العوامل الخارجية" للسياسات الاقتصادية حتى نتجنب الأزمات[2]. نرى إذًا أن العقيدة تجمع أشياء مختلفة جدا، وهذا يرجع، كما رأينا فى الفصل الرابع، الطبيعة السلبية لتعريف الممتلكات العامة، التى تأتى من الوضع الاستثنائى فى النظرية الاقتصادية من حقيقة أن السوق لا يستطيع فجأة أن ينتج الممتلكات العامة فى غياب نشاط جماعى منظم.

لكن هل من الضرورى وجود دولة عالمية لإنتاج هذه الممتلكات العامة؟ هؤلاء الكتاب يردون بالنفى. بل يجب بالأحرى خلق آليات للمسئولية وحوافز تسمح للجهات الفاعلة الخاصة، مثلما تسمح للدول، بالاشتراك فى إنتاج هذه الممتلكات أو الحفاظ عليها. إلى جانب كونها مستحيلة، لا يصلح هنا تطبيق الضريبة أو القوانين الدولية، وفقًا لعلماء الاقتصاد. وفقًا لتعريف البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة لهذه الممتلكات منذ أواخر تسعينيات القرن الماضى، تم تصميم هذه الممتلكات بشكل مثالى للسماح للجهات الفاعلة الخاصة لتكون مسئولة عن توفيرها. كما أن لهذه النظرية الفضل فى عدم تسييس مسألة

---

(1) Inge KAUL،Isabelle GRUNBERG et Marc A. STERN،*Les Biens publics mondiaux*,*op. cit*.,p. 198-199.

(2) *Cf.* Joseph STIGLITZ,« La gouvernance mondiale est-elle au service de l'intérêt général global ? ». Consultable sur www.ofce.sciences-po.fr.

الممتلكات العامة ، وإغفال الصراعات بين القوى الاجتماعية والاقتصادية بافتراض أنها مشكلة تقنية أو استراتيجية ضمن نظرية اللعبة (معضلة السجين)[1].

طبقة الأوزون، التى تعتبر أفضل مثال عن الممتلكات العامة العالمية، تم وضعها فى عهدة - إذا صح أن نقول ذلك - تجارة الانبعاثات بحجة أن الحافز المالى سيكون كافيًا لقيادة الجهات الفاعلة العقلانيين باتجاه الوضع الأمثل. كما يجب "أن نثق" فى الفاعلين حتى يقوموا بتنظيم أنفسهم ذاتيا، بطريقة الكيانات المالية التى أوكلنا إليها المشاركة فى تعريف لوائحهم الخاصة (اتفاق بازل III). بنفس الطريقة، تشجع منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية على التعاون التطوعى للملاذات الضريبية من أجل تقديم تقييم نابع عن رغبة منها، بتوفير المعلومات البنكية التى ستكون مطلوبة منها. فى بعض الحالات، تكون الطريقة الأفضل لإنتاج الممتلكات العامة هى فى إيجاد وتعزيز حقوق الملكية، كما نرى فى تجارة انبعاثات الكربون! وكما يقترح فرنسوا كوستونتين **François Constantin**، أن العقيدة تبدو كوسيلة لعلماء الاقتصاد للاستيلاء على احتكار النوايا الحسنة، التى يستطيعون أن يحصلوا منها على الفوائد الرمزية وأحيانًا المادية ذات القيمة الكبيرة[2]. فى جميع الأحوال، تبقى هذه طريقة لطرح التعامل مع القضايا الرئيسية من خلال تحييد أى تحد فعلى للنظام السائد. نرى كم أن "تراجيديا المشاعات"، فى غياب كيان الدولة، لا يمكن أن تؤدى على

---

(1) *Cf.* Jean-Jacques GABAS,Philippe HUGON,Etienne LE ROY *et al.*,*Biens publics à l'échelle globale*,Collophon,Bruxelles,2001,et Jean-Jacques GABAS et Philippe HUGON,« Les BPM : un renouveau théorique pour penser l'action publique à l'échelle mondiale ? »,*Politiques et management public*,vol. 21,n3,septembre 2003.

(2) *Cf.* François CONSTANTIN,« Les biens publics mondiaux,un imaginaire pour quelle mondialisation ? »,*in* François CONSTANTIN (dir.),*Les Biens publics mondiaux,un mythe légitimateur pour l'action collective ?*,L'Harmattan,Paris,2002.

المستوى العالمى إلا إلى خصخصة "الحوكمة" فى شكل ترتيبات تعاقدية بين الجهات الخاصة، "الشراكة العامة – الخاصة" والمساهمة الضئيلة للدول.

نظرية "الممتلكات العامة العاملية" والسياسة التى تستلهمها، يساندها جزء من بعض المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة. يأخذ البنك الدولى زمام المبادرة، إلى جانب صندوق النقد الدولى، الذي يجعل الاستقرار الاقتصادى والمالى أولى الممتلكات العامة العالمية، فى حين تدعم منظمة التجارة العالمية، من خلال المدير الإدارى السابق باسكال لامى **Pascal Lamy**، أن "النظام التجارى متعدد الأطراف هو فى حد ذاته سلعة عامة دولية[1]". بالنسبة «للصفوة» الاقتصادية والسياسية، تظل الشركات الفاعلين المثاليين «للصالح العام». مع «المسئولية الاجتماعية للشركات» و»التنمية المستدامة»، تدمج الشركات البعد الاجتماعى والبيئى فى اختياراتها الإدارية. الرأسمالية، بتلونها باللون الأخضر والروز، تقدم نفسها على أنها نظام «اجتماعى» و»طبيعى» فى نفس الوقت[2]. لا شك أن الحقيقة مختلفة بعض الشيء وأكثر غموضًا: لإطالة امتداده بدون إحداث الكثير من «الخسائر» البيئية والاجتماعية، يحتاج رأس المال إلى أن يستفيد بلا مقابل من «العوامل الخارجية» التى توفرها الحكومات والجمعيات التطوعية والمنظمات غير الحكومية. تطالب الشركات متعددة الجنسيات عن الاستقرار السياسى، البيئة التحتية الحضرية، النظم الجامعية «المؤدية»، وكذلك المساعدات الخيرية للفقراء وللجناة فى السجون، بغرض توفير «بيئة» تكون هى الأفضل لها. فى نفس الوقت، تفعل الأقوى منها ما

(1) Pascal LAMY،« Vers une gouvernance mondiale ? »،Institut d'études politiques de Paris،21 octobre 2005. Consultable sur www.wto.org.

(2) *Cf.* www.unglobalcompact.org.

تستطيع حتى لا تساهم فى تمويلهم بفضل الإمكانيات المقدمة إليها من تحسين الضرائب والهروب فى الملاذات الضريبية. إن التنظيم بالمنافسة يدفع لحلول غير تعاونية تهدد مباشرة المناخ، مصادر الطاقة، ظروف حياة وعمل الأجراء وكذلك الوظائف الجماعية الأساسية التى تؤمنها الخدمات العامة. ويقول آخر: إن «حفظ» الممتلكات العامة العالمية مثل النقود، الحرب ضد الإرهاب، التبادل الحر أو المناخ، لا يعوق الإغراق الاجتماعى والضريبى. بطريقة ما، اختارت القوى المهيمنة (وعلى رأسها الولايات المتحدة) والمنظمات الدولية مثل منظمة التجارة العالمية، صندوق النقد الدولى أو البنك الدولى ممتلكات عامة عالمية، على حساب مرشحين محتملين، وهذا الاختيار استراتيجى مرتبط بالمصالح السياسية والاقتصادية .

«التراث الإنسانى المشترك»:

العودة الغامضة «للشيء المشترك»

يجب عدم خلط النظرية الاقتصادية «للممتلكات العامة» والديناميكية القانونية «للتراث الإنسانى المشترك»: إنهما لا يخضعان لنفس المنطق ولا تتداخلان. فى الحقيقة هذا المفهوم الأخير يُسجل فى التقليد القانونى «للأشياء المشتركة». على الأقل منذ جروتيوس وكتابه البحر المجانى ***Mare Liberum*** (١٦٠٩)، اقتبس قانون الشعوب الحديث من القانون الرومانى للاعتراف بوجود المساحات المشتركة الغير مملوكة من قِبل الدولة السيادية[1]. نفس هذا

---

(1) *Cf.* Monique CHEMILLIER-GENDREAU,*Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international*,La Découverte,Paris,1995.

اللهام هو ما نجده فى الترويج "للتراث الإنسانى العالمى"، الذى وفقًا له تقوم منظمة اليونسكو ومنظمة الأمم المتحدة بتنظيم المصادر الطبيعية والثقافية. إن الفئة الرومانية للأشياء المشتركة وجدت فجأة فعالية مدهشة فى القانون الدولى: تقبل الدول التخلى عن سيادتها الإقليمية المطلقة وتخضع لقواعد جماعية تحت اسم المصلحة الإنسانية الحاضرة والمستقبلية، وهذا يعود إلى الطبيعة أو فائدة بعض الأشياء التى، باعتبارها خارجة عن التجارة، يُنظر إليها كأشياء مشتركة للإنسانية جمعاء، غير قابلة للامتلاك[١]. مصطلح "تراث المشترك" يظل إشكالية بقدر ما يبدو وصف الأشياء التى لا مالك لها بأنها "تراث"، غير متماسك[٢]. إنه يستحق أن نتوقف عنده للحظة.

ظهر مفهوم "التراث الإنسانى المشترك" ظهر عام ١٩٥٤ فى اتفاقية لاهاى حول حماية الملكية الثقافية فى حال الصراع المسلح، ردا على نهب وتدمير المتاحف والمجموعات التى قام بها الجنود النازيون أثناء الحرب. وبهذا تتحدث المقدمة عن "الإرث الثقافى لجميع أنواع البشر". أعيد طرح الفئة القانونية "للتراث الإنسانى" عام١٩٥٨، أثناء المؤتمر الأول لجينيف حول قانون البحار. كما أوضح وقتها أمير تايلاند فان وايتهايكورن **Wan Waithayakorn**، إنه من "المصلحة العامة تحديد قانون البحار بشكل واضح وتنظيمه لمختلف المصالح بشكل عادل وضمان الحفاظ على هذا الإرث لصالح الجميع[٣]". بعد مرور عشر سنوات، جاء دور قاع البحار ليوضع فى هذه الفئة، حتى تصبح

(1) *Cf.* Mireille DELMAS-MARTY.*Vers une communauté de valeurs ?.op. cit.*.p. 207 et *sq.*

(2) *Cf.* sur ce point les remarques de Marie-Alice Chardeaux in *Les Choses communes.op. cit.*.p. 221-222.

(3) *Cf.* Sompong SUCHARITKUL."L'évolution continue d'une notion nouvelle : le patrimoine commun de l'humanité ». Consultable sur www.fao.org.

المصادر المعدنية، الموجودة خارج سيطرة الدول الساحلية، محمية وتنظم الأمم المتحدة اكتشافها. موازاة لذلك، وسعت عدد من المعاهدات امتداد هذه الفئة من الأشياء المشتركة لتشمل الأجرام السماوية للنظام الشمسى باستثناء الأرض نفسها. وبهذا جعلت معاهدة الفضاء عام ١٩٦٧ من التراث الإنسانى المشترك فئة مقابلة لكل محاولة لامتلاك الأجسام السماوية الطبيعية. نجد إذًا أن في هذا التراث، يُنظر إلى "الأشياء المشتركة" على أنها غير قابلة للامتلاك بحكم الطبيعة. قدمت سوزان بوك **Susan J. Buck** عرضًا قانونيًّا وتاريخيًّا له الفضل الأكبر فى توضيح هشاشة التعريف الطبيعانى والفيزيائى للممتلكات العامة العالمية. بأخذ مثال قاع البحار، للبحر الأنتركتيكى، للفضاء والغلاف الجوى، تُظهر أن هذه "المشاعات العالمية" تشكل هدفًا لتصريحات النوايا، أى الاتفاقيات الدولية للحماية فى مواجهة منطق الملكية، هذه الأخيرة هي أكثر قابلية للعودة إلى ما سبق على أن ترتبط بحالة معينة من التكنولوجيا. وفقًا لسوزان ، الممتلكات المشتركة الطبيعية ليست مهددة... طالما لا توجد التكنولوجيا التى تسمح باكتشافها المربح[١].

استطاع عمل اليونسكو والمنظمات غير الحكومية أن تقوم بالتوسيع التدريجى لمجال "التراث الإنسانى المشترك" بإدخال المعارف وكذلك المعتقدات، والطقوس مثل التقنيات، الآثار واللغات أيضًا. فى عام ١٩٧٠، "الاتفاقية الخاصة بالتدابير التى يجب اتخاذها لتجريم ومنع الاستيراد، التصدير ونقل الملكية غير الشرعية للممتلكات الثقافية"، التى تخول للدول حماية "الممتلكات الثقافية للإنسانية". إنها تعرفهم بأنها "الممتلكات التى،

(1) Susan J. BUCK، *The Global Commons. An Introduction*,Earthscan Publications, Londres,1998,p. 1.

ذات دلالة دينية أو مقدسة، وتقوم كل دولة بإعطائها الأهمية فى علم الآثار، ما قبل التاريخ ، والتاريخ، والأدب، والفن أو العلوم". منذ ذاك الحين، قامت سلسة من التصريحات ذات الطابع الرمزى بتوسيع المجال ليشمل المجموع الوراثى[1] أو طبقة الأوزون، فى حين أن حالة الأراضى مثل الأنتركتيكا تستمر فى كونها مادة للنقاش. ومع هذا، قمم ريو وبرتوكول كيوتو لم يعيدوا اتخاذ صيغة "التراث الإنسانى المشترك" فيما يخص المناخ.

فى القانون الدولى، هذا "التراث" يغطى مجموعة متنوعة من الممتلكات الملموسة وغير الملموسة التى تشترك فى أن الدول والأشخاص لا يستطيعون امتلاكها لمتعتهم الحصرية ولايستطيعون البقاء لا مبالين أمام تأثيرات استخدامهم وتدميرهم. هذه الممتلكات، ذات الجدول المحدود، تم طرحها من الأملاك الخاصة والعامة بسبب صفاتها الجوهرية، ولكن أيضًا لأن القانون الدولى يرتب الممتلكات حسب قيمتها الروحية أو قيمتها التاريخية أو الثقافية. هذا "لتراث المشترك" لا يتضمن فقط "الأشياء المشتركة" بالمعنى التقليدى للعبارة فى القانون الرومانى. يوجد هنا خليط غريب بين "الأشياء المشتركة" لأسباب طبيعية تؤدى إلى عدم الملكية مثل (الفضاء) وآخرين لأسباب روحية أو دينية. هذا "التراث" يتكون إذًا من نوع من "الكنز المقدس" للممتلكات الثقافية التى توازى المقدس فى الثقافات القديمة أو التقليدية. نستطيع أن نتساءل أيضًا إذا لم يكن هناك عدم ترابط فى الرغبة فى إخراج عدد من الممتلكات والحقوق من إطار الملكية الخاصة والعامة باعتبارها "أشياء مشتركة للإنسانية"، كما لو كانت الإنسانية نوعًا من الأشخاص الذى يتمتع بحق الملكية البارزة على

---

(1) http://portal.unesco.org.

الممتلكات المتبقية، فى القانون الوضعى، الملكية الحصرية للأشخاص أو الدول. فى جميع الأحوال، الفئة القانونية "للتراث الإنسانى المشترك"، بتعدد عناصرها، تبقى مختلفة عن المفهوم الاقتصادى "للسلع العامة": الانتماء لهذا "التراث" يعتمد بالفعل على تصريحات لها ثقل قانونى مستقل عن معيار اللاحصرية واللاتنافسية للممتلكات. من هنا تأتى إمكانية توسيع هذه الفئة بطريقة مرنة جدا. هذا المنطق التوسعى يشهد أنها فى الحقيقة مواد إعلانية ذات تأثير رمزى تقوم، على المستوى الدولى، بإدخال "الأشياء" الأكثر تنوعًا داخل "التراث الإنسانى المشترك". هذا الأخير من الممكن أن يتسع بشرط معرفة الحقوق أو الاحتياجات الأساسية، وهذا يعود بنا إلى جعل هذه الحقوق أو الاحتياجات شبه سلع أو أشياء غير ملموسة، تجد لها مكانًا فى فرع من فروع التراث الإنسانى المشترك: "تراث الممتلكات الإنسانية غير الملموسة"[1].

نلاحظ أن، عند تعريف "التراث الإنسانى المشترك"، مفاهيم وفئات الممتلكات والحقوق تتشابك بدون دقة. ونخمن أن هذا يعود إلى غموض هذه المفاهيم. من ناحية، نتحدث عن منطق تبريرى خالص، لأشياء قليلة العدد ذات طبيعة خاصة، ومن ناحية أخرى، ينفتح على أبعاد اجتماعية وثقافية متنوعة جدا، قد تتسع بحسب المطالبات الاجتماعية، والتطورات السياسية، وحركات الرأى. هذا الاتجاه الثانى هو الذى يدعونا إلى التفكير فى أن الإنسانية فى طريقها إلى الفئة القانونية. اتساع "حقوق الإنسان" لتشمل الحقوق الاجتماعية جعلها تمر بطريقة ما من حالة الضحية إلى حالة صاحب لقب مالك إرث الممتلكات المشتركة. البعض يرى فى هذا الاتساع إمكانية خرق لسيادة منطق السوق. إذا

(1) Sompong SUCHARITKUL، « L'évolution continue d'une notion nouvelle »، *loc. cit.*

كانت الممتلكات المشتركة مرتبطة بالحقوق الأساسية، تحديات النزاعات السياسية والاجتماعية التى قد تحصل على مساندة المكونات المهمة فى المجتمع، إذًا يصبح الدفاع عن وامتداد هذا "التراث" من الممتلكات المشتركة الكلمة الأولى والأخيرة فى كل الاستراتيجيات.

الحقوق الأساسية المشتركة:

ديناميكية متوقفة

نفهم إذًا لماذا أراد المنطق النيوليبرالى السائد وضع هذه المطالبات حول "الممتلكات المشتركة" فى التعريف الاقتصادى للسلع المشتركة حتى يحد من امتدادها، عندما تميل ديناميكية النزاع السياسى إلى التمدد على عكس مجال "الممتلكات الإنسانية المشتركة" عندما نربطها بالحقوق الأساسية. إنها ليست مجرد "سلع" بمعنى الأشياء، لكن الوصول إلى الظروف، الخدمات وإلى المؤسسات الخاصة بالإبداع والضمان. الصحة، والتعليم، والغذاء، والسكن، العمل، جميعها حقوق أساسية يجب تعميمها عمليا. النقطة الفاصلة هى: من هذا المنظور، تُعَرّف الحقوق الأساسية والممتلكات المشتركة بالتبادل. تعرف "الحقوق الشخصية" بأنها الحق فى الوصول إلى المصادر الأساسية للحياة والكرامة: المياه، الصحة، التعليم، هى ممتلكات مشتركة، ليس بسبب طبيعتها ولكن لأنها تمثل حقوقًا أساسية فى مواجهة المنطق المزدوج للسوق والدول، مشكلين على الأقل عمليًا، حقًا مشتركًا أعلى من السيادات العامة مثل حقوق الملكية.

إن الانتقادات الاقتصادية فهمت جيدًا ما يجب أخذه من هذا المفهوم، مع وجود بعض الارتباك فى بعض الأحيان. يُعَرف جون جادرى **Jean Gadrey** هذه الممتلكات المشتركة: إنها "صفات الموارد أو التراث الجماعى للحياة والنشاطات الإنسانية اليوم وفى المستقبل "الممتلكات المشتركة الطبيعية، والثقافات الشعبية، والمعارف) وبالامتداد، الصفات الاجتماعية والحقوق الدولية لأنهم أيضًا موارد جماعية يجب إدارتها بالمشاركة(١)". لن نعرف أخذ لغة التخصيص الخاصة بالاقتصاد القياسى بشكل أكثر حذرًا منه ؛ لا يمكن اختزال الحقوق فى "الموارد" التى يجب إدارتها جماعيا وهذا ينطبق بشكل خاص على الحقوق "الأساسية". وهذه، بالمعنى الدقيق للكلمة، قوى غير منفصلة عن الأفراد الذين يمتلكونها. إن وضع "الموارد" على نفس مستوى "الممتلكات المشتركة الطبيعية" هو من ثم الطريقة الأكيدة لننزع منهم أى صفة "أساسية".

على أى حال، ديناميكية الحقوق الأساسية هذه ليست جديدة. من وجهة النظر هذه، الحركة المناهضة للعولمة هى حركة تمدد وتنعش "روح فيلادلفيا". كما ذكرنا، كانت فترة ما بعد الحرب، الخطوة الأولى. المادة الرئيسية لمنظمة الصحة العالمية فى عام ١٩٤٦ أكدت أن "التمتع بأحسن حالة صحية تمثل واحدة من الحقوق الأساسية لكل إنسان(٢)". الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ أرادت تحرير الإنسان "من الترهيب والبؤس" و"توفير ظروف أفضل للحياة" بمطالبة الدول الموقعة بضمان "الحق فى الضمان الاجتماعى"

---

(1) Jean GADREY،« Les biens publics et communs des éco omistes »،*La Vie de la recherche scientifique*,n393,mai/juin/juillet 2013,p. 23.

(2) Cité par Mireille DELMAS-MARTY in *Vers une communauté de valeurs ?*,*op. cit.*,p. 286.

(المدة ٢٢) و"الحق فى العمل الذى يختاره" (المادة ٢٣)، "الحق فى الراحة وأوقات الفراغ" (المادة ٢٤)، "الحق فى مستوى معيشة لائق". لتغطية الاحتياجات الحياتية (الغذاء، الملبس، المسكن، العناية الطبية، الحق فى دخل بديل وفى التضامن) (المادة ٢٥)، "الحق فى التعليم" (المادة ٢٦) و"الحق فى المشاركة الحرة فى الحياة الثقافية فى المجتمع، التمتع بالفنون والمشاركة فى التقدم العلمى والإنجازات الناتجة عنه" (المادة ٢٧). كما رأينا مسبقًا أن منظمة العمل الدولية ومنظمة الصحة العالمية واليونسكو ذهبوا فى نفس الاتجاه. كرس الاتفاق الدولى المرتبط بالحقوق الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية لعام ١٩٦٦، الحقوق التى يجب أن تعترف بها الدول لكل " فرد فى العائلة الإنسانية".

إذا استطعنا أن نتحقق من أن هذه الديناميكية ستستمر فى بعض المنظمات التى تقل شرعيتها شيئًا فشيئًا فى ظل النظام العالمى الجديد مثل اليونسكو ومنظمة العمل الدولية، فهى ليست مسئولية الهيئات الأكثر نفوذًا وشرعيةً مثل منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولى أو بواسطة الدول. ونلاحظ جيدًا أن فرض منطق السوق متجه ضد منطق الحقوق الأساسية المتعارف عليها بعد الحرب. نأخذ الاتفاقيات حول الملكية الفكرية (١٩٩٤) كمثال، التى تحولت بوضوح ضد "الحق فى الصحة". فى مواجهة الاعتراضات والمخالفات فى بلاد الجنوب (جنوب أفريقيا، البرازيل، الهند)، كان من الضرورى اختراع الاستثناءات الخجولة حتى تستطيع هذه الدول أن تصنع أدوية جنيسة لعدد محدود جدًا من الأمراض، والتى لا يزال تصديرها للدول التى لا تستطيع تصنيعها محدودًا جدا. إن منطق الملكية فى الصحة أو البيئة هو شيء إجرامى. يتم الوصول الى ذروة السخرية عندما يكون السوق هو الضامن لبقاء البشرية بجانب "تجارة الانبعاثات" الشهيرة جدًا.

هذه هى ديناميكية الحقوق الأساسية التى أوقفتها النيوليبرالية المنتصرة، والتى أدت إلى قلبها. نتذكر أن الأعضاء البارزين فى جمعية مون-بيليران Société du Mont-Pèlerin، حايك على رأسهم، لم يكفوا عن التنديد "بالديمقراطية الشمولية" و"سراب العدالة الاجتماعية"، التى بالنسبة إليهم تقود إلى "العبودية". إن نجاحهم السياسى منذ ثمانينيات القرن الماضى شجع على تنفيذ سياسات التشكيك الوحشى فى هذه "الحقوق الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية". ولكن، من هنا، تأثرت الحقوق الشخصية وبدأ جهاز الدولة فى الانهيار فى البلدان الرأسمالية. تحولت الدول النيوليبرالية إلى آلات فى خدمة الشركة النشيطة "لإلغاء الديمقراطية"، للتحدث بطريقة ويندى براون Wendy Brown، الذى تحدث لما هو أبعد من هذه الحقوق، الحريات المدنية والحقوق السياسية[1].

نفهم إذًا أنه توجد استراتيجية مناهضة للعولمة تريد الالتفاف حول الحاجز المزعوم للدول التى أصبحت العدو الأول للحقوق الأساسية، التى كان من المفترض بها أن تضمنها: إن الاعتراف بهذه الحقوق للمواطنة الاجتماعية بأنها "ممتلكات مشتركة للإنسانية" تسمح بفرض معيار آخر على الدول غير تراكم الثروات الخاصة. فى المجمل، يجب "لحام" المنطق الشمولى للدولة الاجتماعية مع إشكالية المشاعات العالمية. لكن بالإضافة إلى أن هذا اللحام صناعى، فهل لا يتم تجديد الجهاز الغربى الكلاسيكى الذى يعتبر غير قابل للتغير، فى ظروف تم تغييرها جذريًا، كما لو أن الوصفات القديمة ستظل ذات قيمة؟

(1) *Cf.* Wendy BROWN,*Les Habits neufs de la politique mondiale*,Les Prairies ordinaires,Paris,2007.

إن تناقض الدولة الاجتماعية، الذى تحدثنا عنه سابقًا، هو بالتحديد هو فى أنها تظل منغلقة فى جهاز لا يعرف إلا وصفين كل منها مقابل للآخر: من ناحية، حقوق المواطن ومن الناحية الأخرى، الدول يجب أن تكون هى الضامن، بدون أن تضع فى الحسبان وسائل الضمان، سواء "إعادة التوزيع" و"التضامن" الذى تمنى البعض، فى حقبة معينة، أن يكون متعايشًا مع الرأسمالية "المتحضرة". فى الواقع، اعتبرت الحقوق الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، وفقًا لنموذج الحقوق الشخصية، معارضة للدولة، وكذلك الحقوق المدنية والسياسية. إنها لم تكن فى علاقة تفرض عليهم واجبات والتزمات بالإنتاج المشترك، أى تحت زاوية الظروف العلمية، والسياسية والمؤسسية، التى تسمح لأشخاص الحقوق الاجتماعية أن يكونوا فى نفس الوقت المنتجين المشتركين لتفعيل هذه الحقوق. من اللافت للنظر ملاحظة أن إعلان عام ١٩٤٨ لا يكرس "للواجبات" إلا مادة واحدة: الإنسان ملتزم بواجباته تجاه المجتمع الذى هو المكان الوحيد الذى يسمح له بالتطور الحر والكامل لشخصيته"(مادة ٢٩). نفهم بالتأكيد أن هذه الواجبات تكون مشروطة "بطبيعة المجتمع"، لأن هذا هو حال الحقوق المدنية والسياسية، لكن لا نندهش من حقيقة أن لا شيء من الوسائل السياسية أو الاقتصادية سيسمح لكل واحد الوفاء بالتزاماته تجاه الآخر. فى الحقيقة، فى هذه الحقبة، تظل الدولة القومية السيادية هى الرافعة الوحيدة الممكنة لسياسة التحكم فى الرأسمالية. هذه هى الصعوبة التى تواجهها اليوم بالتحديد الاستراتيجية المناهضة للعولمة عندما ترضى بإعطاء قيمة للحقوق الأساسية للوصول إلى الممتلكات التى تعتبر حيوية وأساسية للكرامة الإنسانية: إنها لا تواجه طفرة النظام السياسى على المستوى العالمى. لا نرى جيدًا الدول الحالية، التى تسيطر عليها تمامًا العقلانية الرأسمالية، تتحول إلى داعمة "للصالح العام"

ومزودة "للممتلكات المشتركة"، بفضل التحول المفاجئ: إنه عند هذه النقطة، يجب على الحركة المناهضة للعولمة، ما لم يتم إخمادها، تحقيق قفزة حاسمة وتشارك فى تجاوز جهاز الدولة الدولى.

لتحقيق هذا التجاوز، من الضرورى أولاً أن تترك هذه الحركة مكانها للفكرة التى من خلالها يساهم القانون بشكل كبير فى تكوين الذاتية الحديثة، بعيدًا عن كونه مجرد قناع للسلطة أو وجه "للشرطة". هنا مساهمة عمل كاترين كوليو-تيلين **Catherine Colliot-Thèlene**، التى تطرح سؤال معرفة هل توجد قوى اجتماعية كافية تستطيع حماية الحقوق الموجودة بالفعل أو تساعد على تحقيق حقوق جديدة سياسية فى العولمة الرأسمالية[١]: "ماذا سيحدث للقضية السياسية المحددة هنا مع قضية الحقوق، عندما تفقد الدولة احتكارها لضمان الحقوق[٢]؟" بالتأكيد هذا السؤال مهم لكنه جزئى. إذا أردنا الاعتراف بأن التقليد القانونى هو ما صنع لنا ما وصلنا إليه من قضايا، فيجب أيضًا التفكير فى أن الجهاز قد توقف مع الإحلال التقدمى للحكومة النيوليبرالية لنظام ويستفاليا. لن يكفى إذًا تشجيع المواطنين مثلاً على حماية حقوقهم فى مواجهة السلطات الجديدة المتعددة، يجب أيضًا النضال حتى يكون هؤلاء المواطنون على مستوى المشاركة فى إيجاد الظروف التى تسمح بالمعرفة الفعالة لحقوقهم وإشباع حاجاتهم. بتعبير آخر، ألا يكونوا مجرد "مواطنين اجتماعيين" يعطون قيمة للمطالبة بحقوقهم ولكن مواطنون نشطاء سياسيا ومدنيا، ينفذون شعورهم

---

(1) *Cf.* Catherine COLLIOT-THELENE.« Pour une politique des droits subjectifs. La lutte pour les droits comme lutte politique ».*L'Année sociologique*.vol. 59.n1.2009.p. 231-258.

(2) *Ibid.*.p. 252.

بالمسئولية تجاه الإنتاج المشترك، قادرين على اختراع مؤسسات تسمح لهم بأن يكونوا المنتجين المشتركين الواعين بالمشاع وليس مجرد "مستهلكين" للخدمات.

لا نزال غير متأكدين عن حدوث "النظام العالمى". ولكن، بدون قلب الوضع، هناك اتجاهات ترسم بالفعل: الأكثر احتمالية هى بلا شك الاتجاه المفاجئ نحو "التعددية المنظمة"، بالإشارة إلى الثلث الرّمزى للإنسانية الذى تحلم به ميريل ديلما مارتى **Mireille Delmas-Marty**. سيكون بالأحرى إعادة الإقطاع الذى تحدث عنه آلان سوبيو، والذى يتميز بهبوط وظائف الدولة الاجتماعية وتطور وظائفها القمعية، الانفجار المحتمل للدول القومية إلى "الدول – المناطق" المستقلة، تعددية السلطات المحلية وعبر القومية، وفقًا لمنطق التجزئة المتعددة، كل قطاع فى المجتمع ينتج معاييره حسب منطق نظام المافيا. هذه الفوضى المعيارية التى فيها الأقوى يُدعم دائمًا ويقوى سلطته وثرواته بالاعتماد على أدوات العنف الحكومية وشبه الحكومية، هى بالفعل جزء من عالمنا، وخاصة فى المجال الاقتصادى. هل لازال ممكنًا الرد بانسداد نظام ويستفاليا؟ هل يتوجب انتظار استيقاظ روح الجمهورية فى إطار قومى؟ إننا نجازف بشدة، باتباع منحنى "إعادة الدولة القومية"، أن تحملها الحركة التفاعلية، القومية والكارهة للأجانب التى تهدد فى كل مكان بأنها ستصبح أقوى. يبقى السؤال حول ما إذا كنا قد وصلنا إلى نهاية نموذج التنظيم المركزى للدولة وإلى حدود الأشكال التشخيصية المرتبطة به. يجب المجازفة إذًا بطرح سؤال ما هو شكل التنظيم السياسى الذى سيعطى شكلاً مؤسسيا للإنتاج المشترك للمشاعات العالمية.

المقترح السياسى التاسع

يجب تأسيس اتحاد للمشاعات

طرح سؤال مؤسسات المشاع يفرض علينا مواجهة ما يصح أن نطلق عليه، "مساءلة السلطة": كما رأينا سابقًا[١]، من وقت اكتشافنا أنه من الخيال التفكير بأن التوسع فى المشاعات "من القاع" و"من القريب للأقرب" سينتهى على المدى الطويل بتقويض أركان الرأسمالية حتى يقرر هدمها تمامًا، يجب تبنى فكرة البناء السياسى لسلطة جديدة دون التخلى، ولو بجزء صغير، عن رفض استراتيجية مبدأ "أخذ السلطة" الذى يعنى غزو سلطة الدولة. إن "درس الكوميونة" يمثل عكس ما اعتقد تروتسكى تمامًا أنه من الجيد معرفته: إن التمسك بمبدأ الحكم الذاتى للكومينة لم يكن هو "الخطأ الكبير" الذى غطى "التجابن أمام الحركة الثورية"[٢]، بل بالعكس، لقد شهد على وضوح كبير يختص بالطابع السلطوى والمعارض للديمقراطية العميق لفكرة الدولة الواحدة والمتمركزة. أصبحت المشاعية هى إذًا الدليل على التماسك الكبير مع التأكيد على أنها معادية منذ البداية "للجمهورية الواحدة وغير المنقسمة"[٣].

---

(1) .Cf الرجوع للفصل الثالث

(2) Voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL‹*Marx,prénom : Karl,op. cit.*,p. 318-319.

(3) Hannah ARENDT‹*De la Révolution,op. cit.*,p. 571.

في حين أن المبدأ السياسي الوحيد المحترم للحكم الذتي للحكومات المحلية هو المبدأ الفيدرالي. كما أشار برودون: "الفيدرالية، المشتقة من الكلمة اللاتينية عصبة **foedus**، من المضاف اجتماع/ لقاء **foederis**، أي ما يعني ميثاق، عقد، معاهدة، اتفاق، تحالف، وما إلى آخره، هو اتفاق بواسطته يقوم رئيس عائلة أو أكثر من رئيس، كوميونة واحدة أو أكثر – مجموعة أو مجموعتين أو أكثر من مجموعة في الكوميونات أو الدول، بالالتزام المتبادل وبالتساوي الواحدة أمام الأخرى بأمر أو بعدة أمور معينة، ويقوم بها ويتحمل عبئها حصريا وخاصة المندوبون عن الاتحاد[1]". الشيء الجوهري في هذه المبادلة والمساواة هو الإلزام الذي يستبعد كل أشكال الخضوع من طرف لطرف آخر من أطراف الاتفاق. يفهم من هذا أن هذا المبدأ يعارض بشدة مبدأ سيادة الدولة القومية التي تعطي لنفسها سلطة عليا فوق الآخرين وتحل نفسها من أية التزامات من وجهة نظرهم[2]. في هذا السياق، يستطيع هذا المبدأ تشكيل نقطة ارتكاز لكل من يريد أن يُعرِف شروط البناء السياسي منطلقًا من حكومة المشاعات: نتذكر بالفعل أن كلمة **munus** تعود على فكرة الالتزام المبني على ضرورة التبادل والتعاون والتضامن المشترك[3]. لكن، كما نعلم، يوجد العديد

(1) Pierre-Joseph PROUDHON‹*Du principe fédératif*.Editions TOPS/Trinquier.Antony.1997.p. 86. Voir Daniel ELAZAR.*Federal Systems of the World. A Handbook of federal.Confederal and Autonomy Arrangements*.Longman.Harlow.1991.p. xv (cite par Bruno THERET.*Protection sociale et fédéralisme. L'Europe dans le miroire de l'Amérique du Nord*.Presses de l'université de Montréal.Montréal.2002.p. 42).

(2) Bruno THERET‹*Protection sociale et fédéralisme.op. cit.*.p. 46.note 9 : Bruno Théret cite Thomas O. HUEGLIN.« New wine in old bottles ? Federalism and Nation States in the twenty first century. A conceptual overview ».*in* Karen KNOP.Sylvia OSTRY.Richard SIMEON et Katherine SWINTON (dir.).*Rethinking Federalism. Citizens.Markets and Governments in a Changing World*.University of British Columbia Press.Vancouver.1995.p. 203.

(٣)الرجوع للفصل الأول

من أشكال الفيدرالية. نستطيع التمييز بين الاتحاد الفيدرالي للشعب – الدولة على المستوى العالمي، والاتحاد الفيدرالي الذي يضم عدة دول داخل دولة، أو داخل كيان لا يطلق عليه دولة بالمعنى المفهوم.

الفيدرالية على المستوى العالمي

لنبدأ بالاتحاد الفيدرالي للدول على المستوى العالمي. كانط هو مؤلف النظرة الفلسفية بعنوان "نحو السلام الأبدي (١٧٩٥)". يقدم فيها ثلاثة مقالات محددة عن هذا السلام حيث إن كل مقال يناسب مستوى مختلفًا من "القانون العام". المقال الأول منها يشترط: "التكوين المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهوريا"، مما يتناسب مع المستوى الأول الخاص بالحقوق المدنية للأشخاص (Jus Civitatis). المقال الثاني: "حقوق الأشخاص يجب أن ترتكز على فيدرالية الدول الحرة"، مما يتناسب مع مستوى قانون الدول، الذي يعتبر متكافئًا في العلاقات فيما بينهم (jus gentium). أما المقال الثالث فيؤكد أن: "قانون المواطنة العالمية cosmopolitique يجب أن يتقيد بشروط الضيافة العالمية"، مما يتناسب مع مستوى قانون المواطنة العالمية وليس القانون الدولي، "بمعنى أن الأفراد والدولة، الذين يخضعون لعلاقات مؤثرات خارجية متبادلة، يجب أن يُعتَبروا مواطني في دولة عالمية للبشر (Jus cosmopoliticum)[١]". نرى أن فيدرالية الدول الحرة (قانون الأشخاص) تفترض مقدمًا أن تكون الدول المترابطة جمهورية (القانون مدني) بمعنى أنها تستند على الفصل بين السلطة

(1) KANT‹*Vers la paix perpétuelle*.Garnier-Flammarion.Paris.1991.p. 83-84.

التنفيذية (الحكومة) والسلطة التشريعية. هذا الاتحاد الفيدرالى سيشكل "تحالفًا بين الشعوب" وليس "دولة الشعوب"، بمعنى دولة فيدرالية متفردة على المستوى العالمى. بعيدًا عن وضع نهاية لتعددية الدول، وهى تفترضها مقدمًا، كما تفترض مقدمًا أن هذه التعددية لا يمكن أن تكون إلا "للأشخاص أكثر من كونها للدولة"، وهذا يستبعد أن فيدرالية الشعوب ممكن أن تختلف عن فيدرالية الدول. الفكرة الفيدرالية هى هنا مجرد "تحالف للسلام" (foedus pacificum) دائم، بمقتضاه تستطيع الدول الجمهورية العمل على التوقف النهائى لكل الحروب. إذًا فهى لا تمتلك نفس محتوى "الفكرة الإيجابية عن الجمهورية العالمية[1]". بالتأكيد ليس الاتحاد الفيدرالى للأمم إلا وسيلة للدول لتحمى نفسها من الحرب مقابل التخلى عن "الحق المزعوم فى الحرب".

اتحاد فيدرالى دفاعى كهذا بين الدول لا يشكل أى إنقاذ عندما يتعلق الأمر بالتفكير فى تنسيق المشاعات على المستوى العالمى المؤسس على المبدأ السياسى للحكومة الذاتية: إنه لا يشكك بشكل جوهرى فى السيادة القومية وتستبعد الفيدرالية من الهيكل الداخلى لكل دولة بسبب هذا الالتصاق المستمر بمبدأ السيادة. كما يجب الانتباه لحقيقة أنه يجد المكمل له فى قانون المواطنة العالمية حيث إن المقال الوحيد يطالب "بالحق فى الزيارة" للغريب، بشكل رسمى، يختلف عن "حق الإقامة": إن الاعتراف بهذا الحق يفرض على الدول أن تستقبل كل غريب طالما أنه لا يهدد وجودها، بدون مواجهة الإقامة الدائمة لهذا الأخير. ما فكر فيه كانط بالتحديد فيما يخص "حق الزيارة" هو هذه الشروط القضائية لتنمية التجارة الدولية: من هنا، إنه يتخلى عن "حجة الأرض

(1) *Ibid*.p. 93.

المحرمة **terra nullius** التى من بموجبها تمسك الأوروبيون، وفى أمريكا وأفريقيا، بعدم وجود حقوق الشعوب الأصلية"، وبرروا الاحتلال[1]. هذا هو المحتوى الحقيقى "لقانون المواطنة العالمية" الذى ليس له أقل تفسير سياسى إيجابى: إن وظيفته هى تشجيع التبادل التجارى بين الأمم التى انتظرنا منها، وفقا لوجهة نظر انتشرت فى هذا العصر، المساهمة فى تهدئة العلاقات الدولية[2]. يتبين إذًا أن "الدولة العالمية للإنسان" (ثالث مستوى من القانون العام) ليس لها وجود إلا "فوق حسى" فى النظام الأخلاقى للواجب[3]. هذه الحجة تعود جذورها إلى استنتاج جديد شديد الغرابة عن فكرة "الملكية المشتركة الأصلية" للأرض، التى رأينا مسبقًا الدور الذى لعبته عند لوك. فى حين أن هذا الأخير بحث عن تبرير المرور من الحيازة المشتركة غير المقسمة إلى الملكية الخاصة الحصرية بالاستغناء عن الاتفاق الصناعى، توصل كانط إلى تكوين قاعدة الحق فى الملكية الخاصة من "الحيازة المشتركة الأصلية". بعيدًا عن الرجوع إلى أى أصل تاريخى، فى الواقع هى ليست إلا فكرة المنطق"، التى تسمح بإقامة عدم الإمكانية القضائية للأشياء التى لا مالك لها **res nullius**: لا يوجد شىء خالٍ تمامًا بما أن الجميع، "ليس بالاختيار ولكن بالتوزيع"، يجب اعتبار أن لهم الحق بالتساوى فى امتلاك جزء من الأرض التى لم تمتلك بعد. بمعنى أنه إلى أى درجة يتم اختصار "المشاع" من الحيازة المشتركة الأصلية للأرض "فى الرخصة الممنوحة للكل، بمعنى إعلان كل واحد عن حقه فى قطعة من

---

(1) Catherine COLLIOT-THELENE،« Pour une politique des droits subjectifs »،*loc. cit.*p. 118-119.

(2) *Cf.* Michel FOUCAULT,*Naissance de la biopolitique,op. cit.*p. 60

(3) الرجوع للفصل الأول

الأرض، التى لم يمتلكها أحد من قبل[1]". نبين هنا أن نوع الاتحاد الفيدرالى المقترح (التحالف بين الدول الدفاعى الخالص بهدف ضمان السلام) مرتبط "بالحق فى الزيارة" للفرد، وهذا يعود إلى أن هذين الوجهين ينبثقان عن نفس المبدأ، الحرية فى الحيازة[2]". "شيوع" الحق لكل فرد فى امتلاك ليس له علاقة مع شيوع الاستخدام المشترك الذى هو محل سؤال هذا الكتاب.

"الجمهورية الفيدرالية"

ومع ذلك، يوجد نوع آخر من الفيدرالية، يرتبط هذه المرة بالهيكل الداخلى للدولة ("القانون المدنى")، وليس بالعلاقات الخارجية المتبادلة للدول المختلفة على المستوى العالمى ("قانون الأفراد"). المرجع لهذا الأمر هو الكتاب التاسع لمؤلف مونتسكيو روح القوانين **De l'Esprit des lois**، وبالتحديد الفصل الأول والثانى والثالث من هذا الكتاب المخصص "للدستور الفيدرالى" و"الجمهورية الفيدرالية". بالحديث عن هذا الأخير، يكتب مونتسكيو: "شكل الحكومة هذا هو اتفاق من خلاله توافق عدة أجسام سياسية على أن تصبح مواطنين فى دولة أكبر يريدون تشكيلها. إنه مجتمع المجتمعات، يخلقون منه الجديد، ويمكنه أن يكبر بانضمام مجموعات جديدة متحدة[3]". بهذا التعريف الشهير "مجتمع المجتمعات"، اختلف مونتسكيو مع التعريف الذى أقره بوفندورف **Pufendorf** بين الحكومى والقومى، من جهة، وما بين

(1) Catherine COLLIOT-THELENE،« Pour une politique des droits subjectifs »،*loc. cit.*p.
(2) *Ibid.*p. 137.
(3) MONTESQUIEU،*De l'Esprit des lois*,Classiques Garnier,Paris,1973,t.I,p. 140.

الدول والعالمى، من جهة أخرى، الدلالة المزدوجة التى كانت نتيجة لمبدأ السيادة: بهذا الاتحاد لجمهوريات متعددة، نهتم بتجمع العديد من الجمهوريات التى لا تعتبر دولية، بما أن الدول المترابطة بهذا الميثاق الفيدرالى تشكل وحدة واحدة على المستوى العالمى، وأن مواطنى كل جمهورية يصبحون فى نفس الوقت مواطنين للجمهورية المنبثقة عن الاتحاد الفيدرالى لكل الجمهوريات. نتيجة لذلك، توحد الجمهورية الفيدرالية المزايا الخاصة بالجمهورية على الصعيد الداخلى وعلى صعيد المَلَكية "على الصعيد الخارجى[1]".

على عكس الشكل الفيدرالى الذى أسسه كانط، هذا الشكل الفيدرالى تم تجربته أكثر من مرة على مدار التاريخ. مونتسكيو فى حد ذاته نفسه يذكر جمهورية أقاليم هولندا المتحدة، الجمهورية الفيدرالية الألمانية، والرابطة السويسرية، ويمدح المثل العتيق لجمهورية ليقيا التى تجمع ٢٣ مدينة[2]. هذا المدح المؤيد للجمهورية الفيدرالية لم يكن بدون إلهام قائدى الثورة الأمريكية. تحرك ماديسون من هذه النظرية عن "الجمهورية المركبة[3]" مع إعلاء صفة "المختلط" فى الجمهورية الأمريكية "نصف-القومية، نصف-الفيدرالية[4]". ولكن هاملتون سيذكر فى مقالة الفيدراليست ١٧٨٨، الفصل الأول والثالث من كتاب روح القوانين، بالتحديد الفقرة الخاصة بكونفيدرالية ليقيا الجاذبة،

---

(1) *Ibid.*,p. 142.

(2) *Ibid.*,p. 144.

(3) *Cf. Le Fédéraliste*,n10,22 novembre 1787,*in* Alexander HAMILTON,John JAY et James MADISON,*Le Fédéraliste*,édité par Anne Amiel,Garnier-Flammarion,Paris,2012,p. 128-141.

(4) Olivier BAUD,article "Fédéralisme",*in* Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.),*Dictionnaire de philosophie politique*,*op. cit.*,p. 273. *Cf. Le Fédéraliste*,n38,12 janvier 1788,*in* Alexander HAMILTON,John JAY et James MADISON,*Le Fédéraliste*,*op. cit.*,p. 307-315.

أن الثلاث والعشرين "مدينة" يونانية تعلن عن "دول" الاتحاد[1]. من جانبهم، يستشهد معارضو الفيدرالية بمونتسكيو ضد أنصار الحكومة الفيدرالية. مهما يحدث، سيحاول هؤلاء تقديم الفيدرالية فى هذا الجدال على أنها "تقنية توزيع رأسى للسلطات[2]"، مما يسمح بفصلها عن أى محتوى اجتماعى محدد وتقديمها كحل "تقنى" لمسألة "تقنية".

فى الحقيقة، هذا العرض يتراجع عن الأساسى. من وجهة النظر الصارمة للديمقراطية، وكل الأشياء متساوية، يوجد فارق واضح جدًا بين "الفيدرالية القضائية"؛ حيث المحكمة العليا التى هى، بجميع تفسيراتها، هى الضامن للدستور، و "الفيدرالية الاستفتائية"، حيث تصويت الشعب المباشر هو الضامن الأقصى[3]. ولهذا، مرة أخرى، لا نستطيع إلا أن تظن أن الخطأ من حنا أرندت لأنها أعطت قيمة للثورة الأمريكية بأنها جعلت من السلطان **auctoritas** وظيفة "قانونية" وليست "سياسية": فكرة أننا نوكل إلى هيئة القضاة عبء ممارسة "نوع من السلطة التأسيسية الدائمة[4]" لا يشهد لصالح الفيدرالية الأمريكية ولكن ضدها. تفويض "التحكم فى الدستورية" إلى "الفرع القانونى للحكومة" يصطدم فى الواقع مع المفهوم الديمقراطى عن التفرقة بين السلطات مع إعطاء القضاء مكانة أعلى فوق الهيئات السياسية الخالصة، طالما أن الأمر يختص بقضاة اختيروا لمدى الحياة وليس موظفين منتخبين وقابلين للنقض. على

(1) Paul VERNIERE،*Montesquieu et l'esprit des lois ou la Raison impure*,SEDES,Paris,1977,p. 124

(2) Olivier BAUD،article "Fédéralisme"،*loc. Cit.*

(3) *Ibid.*,p. 43,note 5.

(4) Hannah ARENDT،*De la Révolution*,*op.* cit.,p. 509.

نطاق أوسع، يجب أن نسأل أنفسنا إذا كان مدح المبدأ الفيدرالى للمشاع ليس مناقضًا تمامًا مع التعزيز فى نفس الكتاب للإبداعات "الأكثر أهمية" للمؤسسين الأمريكان: فى الفقرة الواردة فى الباب الأخير من مقال الثورة **essai De la Révolution**، يؤكد أوديسيه بارو **Odyssée Barrot**، أنه طالما توجد "الثورة الاجتماعية"، فإن كوميونة ١٨٧١ "ستستمر" و "يجب أن تكتمل" ١٧٩٣، فى حين أنه طالما توجد "ثورة سياسية"، ستكون فى "تفاعل ضد ١٧٩٣ وعودة إلى ١٧٨٩[1]". فى فكر الكثير من الكوميونار **Communards**، ليس فقط أنه لا يوجد أى تناقض بين الثورة الاجتماعية والثورة السياسية، بل المبدأ الفيدرالى المتوارث من ١٧٨٩ كان الشكل السياسى الأنسب للتساؤل حول الحق المطلق للملكية الذى تفجر فى ١٧٩٣[2]. ولكن التفسير الأرندتى للثورة الفرنسية يذهب تمامًا فى الاتجاه المعاكس بجعل الأهمية التى اتخذتها المسألة الاجتماعية الخميرة التى تولد الرعب، كما لو كان الهدف من تحرير الشعب من البؤس هو الذى يستدعى وسائل العنف الأكثر انفلاتًا[3]. فى هذا الإطار، لا يسعنا إلا أن نؤيد رأى كاستورياديس: "ليست المسألة الاقتصادية والاجتماعية، فى الواقع، مأخوذة فى الحسبان فى الحركة الأولى المؤسسة لمستعمرات إنجلترا الجديدة. أعجبت حنا بهذا، كما لو لم يكن هذا بالتحديد أحد العوامل التى وفرت المناخ لهذا التطور المجتمع الأمريكى الذى تتحدث عنه[4]". فى قول آخر، الجهل بالمسألة الاجتماعية هو الذى قاد الولايات المتحدة لتقبل دائمًا

(1) *Ibid.*p. 571.

(2) Pierre DARDOT et Christian LAVAL‹*Marx,prénom : Karl*‚*op. cit.*‚p. 308.

(3) *Ibid.*p. 377

(4) Cornelius CASTORIADIS‹*Quelle démocratie?*‚*op. cit.*‚p. 241.

بالمنطق الموحد للدولة القومية وأعطت بهذه الطريقة ظهرها للمبدأ الفيدرالى "للجمهوريات الصغيرة" الأولية التى أكد عليها جيفرسون **Jefferson** فى آخر عمره. ومن ثم، يأخذ الاجتماعى بثأره فى أسوأ الظروف، الخاصة بتأسيس حكم الأقلية التى تقوم منهجيا بإبقاء الشعب بعيدًا عن أى مشاركة مباشرة فى الأمور العامة بجعل السياسة "وظيفة ومهنة" وبإدخال الطرق الإعلانية فى السياسة، "التى تحول العلاقة بين الناخب والمنتخب إلى علاقة بائع ومشترى[١]".

الفيدرالية "بين الدول" و"داخل الدول"

فى ضوء هذا التطور، السؤال هو معرفة إلى أى مدى تستطيع الفيدرالية أن تسمح، وليس أن تضع بعيدًا بشكل وهمى الاجتماعى ، ولكن أن تعطيه صيغة مرتبة بحيث يستطيع أن يحارب التأثيرات الأكثر انحرافًا. ندرك إذًا أن التنوع المعمارى المؤسسى الموجود ليس، كما يجب أن يكون مرتبطًا مباشرة بالتنوع الملائم مع المحتويات الاجتماعية (على سبيل المثال، أنظمة الحماية الاجتماعية). لقد اقترحنا التمييز بين "الفيدرالية بين الدول" (مثل كندا وأوروبا فى التشكيل)، "والفيدرالية داخل الدول" (سويسرا والولايات المتحدة وألمانيا)، حتى نميز بشكل أفضل بين الدولة الموحدة التى لا تتسم بمركزية الإدارة، مثل الدولة الأمريكية، عن الفيدرالية "غير مركزية" "ذات المهنية غير المتماثلة ومتعددة الجنسيات"، مثل كندا، حيث العلاقة بين الحكومة الفيدرالية وحكومات الولايات تتم بواسطة شبكة من "المؤتمرات الفيدرالية الولاياتية[٢]".

---

(1) Hannah ARENDT،*De la Révolution*,*op. cit.*,p. 580-581.

(2) Bruno Théret se réfère à Smiley (1977) : *Protection sociale et fédéralisme*,*op. cit.*,p. 69.

يمكننا أن نستفيد من المثل الكندى لنفكر فى الطريقة التى يستطيع بها الاتحاد الأوروبى إعادة تنظيم مؤسساته الخاصة فى إطار فكر المواطنة الاجتماعية المعززة والفيدرالية النقدية[1]. ولكن، بمراجعة إطار الصلة الموجودة بين شكل المؤسسات والمحتوى الاجتماعى، تبدو تجربة البناء الأوروبى كمثال معاكس. بموجب هذه الشرعية الذاتية، هذا البناء تغذى على مصادر عقلية مختلفة تمامًا، بدءًا من تفكير كانط عن السلام الدائم إلى النظام الليبرالى الألمانى وإلى الشرعية المعطاة للدولة من خلال السوق[2]. من وجهة نظر حقيقته المؤسسية، الاتحاد ليس دولة فوق قومية، ولا اتحادًا لعدة دول على نموذج الجمهورية الفيدرالية، ولا تحالفًا دفاعيًّا يأتى مباشرةً وفقط من حقوق البشر، ولا حتى جزء قليل من هذا كله فى نفس الوقت. الأزمة الذى يمر بها عميقة جدا وتصل إلى أساساته. ولهذا لا الرجوع إلى السيادة القومية ولا الهروب للأمام يشكلان إضافة "غطاء" للدستور السياسى الفيدرالى للأساس الموجود حتى يستطيعون خلق مخرج حقيقى.

اقترح جورجن آبرماس **Jurgen Habermas** حديثًا إعادة ترتيب المؤسسات الموجهة لعلاج ما يطلق عليه "الفيدرالية التنفيذية[3]" إلى الانحراف التكنوقراطى. ولكن هذا الرأى يرتكز على القراءة غير الملموسة لمعاهدة لشبونة: هذه الأخيرة لن تكون بعيدة جدا عن إعطاء الاتحاد الأوروبى شكل "الديمقراطية العابرة للقوميات[4]" حيث إنه سيكرس انقسام السلطة المؤسسة

(1)هذه وجهة النظر التى يتبناها برونو تيرى فى المرجع السابق

(2) Michel FOUCAULT،*Naissance de la biopolitique*,*op. cit.*,p. 81-184,Pierre DARDOT et Christian LAVAL,*La Nouvelle Raison du monde*,*op. cit.*,p. 187-218.

(3) Jurgen HABERMAS،*La Constitution de l'Europe*,Gallimard,Paris,2012,p. 14 et 71.

(4) *Ibid.*,p. 15 et 76.

بين مواطنى الاتحاد وشعوب الدول الأعضاء. فى مادته الأولى، السطر الأول، تذكر معاهدة لشبونة جيدًا "إرادة المواطنين ودول أوروبا"، ولكن ماذا يبرر إعطاء لهذه "الواو" معنى جزئى، كما لو كان يجب أن نفهم أن المواطنين والحكومات يشكلون موضوعين مختلفين؟ فى الواقع، صفة مواطن الاتحاد ليست صفة مختلفة قضائيا عن صفة مواطن الدولة العضو، بكل بساطة لوجود توازن بين كون الإنسان "مواطن فى الاتحاد" وكونه "مواطنًا فى دولة عضو فى الاتحاد": إنه بقدر كونه مواطنًا فى دولة عضو، يكون الأوروبى مواطن فى الاتحاد، وليست أى صفة أخرى. فى الواقع، ما يغيب تمامًا عن هابرماس هو الصلة الداخلية بين ثلاثة أوجه طالما حاولنا فكها أثناء المناقشة: ١/ "الفيدرالية التنفيذية"، التى تفضل الحكومة الدولية (المجلس الأوروبى) على حساب البرلمان ؛ ٢/ دسترة المنافسة، التى تشجع المضاربة وتولد استدانة الحكومات ؛ ٣/ رفض الاعتراف بالحقوق الاجتماعية كحقوق أساسية[1]. الشكل المبنى على التجربة **expertocracy**" الذى اكتشفه هابرماس لا يأتى من "العجز الديموقراطى" بنظام فائق بواسطته نستطيع أن نشفى بمفردنا، إنه مأخوذ من المحتوى الاجتماعى الذى يُكَوِن نقطة الانطلاق لكل المشروعات. وضع المنافسة فى المقام الأول والحقوق الاجتماعية فى المقام الثانى بغرض جعل لجنة ومجلس الوزراء الهيئتين المكلفتين "بتعزيز الصالح العام": يصبح الاستقلال بعيدًا عن المواطنين والبرلمان منطقيا ضمانة لعدم تداخل المصالح الاجتماعية المتوقعة لمغالطة مبدأ المنافسة.

(1) Article de Gérard RAULET،« La crise de l'Union européenne : une-crise de légitimité démocratique »،*in* Yves Charles ZARKA،*Refaire l'Europe avec Jurgen Habermas*،PUF،Paris،2012،p. 98-102.

المسألة هى من ثم تعريف المبدأ الفيدرالى بحيث يصبح مرتبطًا مباشرة بمفهوم الديمقراطية الذى لا يتوقف عند المجال "الاجتماعى" المفترض أنه غريب عضويا عن "المجال العام" للسياسة الخالصة. ولكن الذى يؤكد على الأجور وإيكلازيا، لاستعادة عبارات كاستورياديس، نفس الاحتياج السياسى بأشكال مختلفة. إنه بالتحديد هذا الاهتمام باستمرارية الاجتماعى إلى السياسى هو ما قاد البعض لتجديد مسعى القاضى جوهانز ألثوزيوس **Johannes Althusius**، حتى إنهم عرضوا فكره على أنها هى أساس "الفكر الأصلى للفيدرالية" الذى يجب أن يواجه الفيدرالية الحديثة ذات "النوع الحكومى[١]".

فى الواقع، الفكرة الأم للعقيدة المعروضة فى كتابه **Politica Methodica Digesta** (١٦٠٣)، ليست الفكرة الخاصة بالفيدرالية ولكن الخاصة بالمجتمع التكافلى **consociation symbiotica**، التى اختار بيير مينار **Pierre Mesnard** أن يترجمها بهذا المعنى "المجتمع المتعايش" بحيث يظهر مصطلح الاتحاد العضوى الذى يؤدى إلى "تحول أعضائه إلى متكافلين أو زوار[٢]". إنه بالفعل مجتمع حياة حقيقى (تكافل **symbiosis**) حيث الأبعاد العاطفية والروحية هى التى تشكل التماسك[٣].

ولكن ألثوزيوس يبحث عن بناء المجتمعات بشكل مركب متصاعد بدءًا من المجتمعات البسيطة أو الخاصة حتى المجتمعات المختلفة أو العامة، حيث

---

(1) Olivier BEAUD، article "Fédéralisme"، *loc. Cit.*

(2) Pierre MESNARD، *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*، Vrin، Paris، 1977، p. 578.

(3) *Ibid.*، p. 581.

يكون الشكل الأعلى هو الدولة: هذه الطريقة تولد "النظام الجينى الصحيح" الذى فيه تلد المجتمعات المقيدة المجتمعات الأكثر تكاملية. بهذا الشكل، تولد الهيئات الأكثر بساطة المجتمعات الأكثر تعقيدًا عن طريق دمج هذه الأخيرة بجعلها عضوًا. إن المجتمعين الكبيرين الخاصين هما "الأسرة" و"الكلية" أو "الشركات"، التجمعات المدنية والتطوعية التى يكون فيها الأعضاء "رفقاء". إن الشركات الأكثر امتدادًا هى التى تشكل الترتيب المختلف، رجال الدين، النبلاء، والطبقة الثالثة. باتحاد عدة مجتمعات خاصة، تتكون المجتمعات العامة أو الجامعية **Universitates** حيث يكون الأعضاء هم المواطنين. يشير بيير مينار إلى أن هذا المصطلح أخذ عند ألثوزيوس معنى خاصًا: نحن لا نصبح مواطنين إلا بشكل متكافلين من خلال الشركات، كما أن عناصر الجسم المدنى ليسوا الأشخاص ولكن المجتمعات المكونة له[1]. يوجد نوعان من المجتمعات العامة: الكوميونة (المجتمع الريفى، القرية، البلدة) والمقاطعة، التى تكون فيها القواعد متماثلة. فوق كل هذه المجتمعات الخاصة، نجد أخيرًا "الدولة" أو "المجتمع التكافلى المتكامل[2]". هذا المجتمع هو فى حد ذاته موجه بهيئة من الرقباء الأعلون (**ephors**)، والهيئة العليا حامية الدستور، وهى الهيئة التى تمثل الشعب وتتحدث باسمه، فى حين أن الهيئة القضائية العليا هى المدير و الوكيل المستثمر للسلطة التنفيذية. لكن هذا الدور المزدوج يجب ألا يخفى السلطة العليا العائدة على الهيئة الجماعية على القاضى الأول: هذا الأخير ليس إلا وكيلاً أو "موضع ثقة"، وإنه باسم هذا التوكيل، المجتمع المتكامل نفسه، يخضعه الرقباء الأعلون للعدالة والقانون. بموجب هذا التواصل الذى يجعل

---

(1) *Ibid*.p. 587.

(2) *Ibid*.p. 593.

كل مجتمع يتحول إلى المجتمع الأعلى منه مباشرة، هو دائمًا نفس المبدأ الذى يسود فى كل مستوى، وهو مبدأ ازدواجية السلطات مصحوبًا بتفوق الجماعة على وكيلها: تفوق الشركة على رئيسها، تفوق البلدية على المحافظ، تفوق المقاطعات (بمعنى النظام) على من يحكمها.

ماذا يمكننا أن نتعلم من مبدأ بناء الجسم السياسى من الأجسام المجتمعية الأكثر بساطة؟ بالتأكيد، بهذه الطريقة، تتأسس الدولة من الأسفل وليس من المركز. لكن هذه العقيدة مدعومة بالكامل بمفهوم اجتماعى يستحق أن يكون فى موضع المساءلة. فى الواقع، يتم التفكير فى الاجتماعى وفقًا لمنطق دمج المؤسسات المعقدة أكثر فأكثر، لدرجة تجعلنا نتساءل لو هذا المفهوم "ليس إلا عقيدة فيدرالية أكثر منه عقيدة مؤسساتية[1]". لا نفهم جيدًا، فى هذه الظروف، أن هذه "الفيدرالية" ممكن أن ينظر إليها كأنها موائمة لشكل التنظيم الشبكى بالتوافق مع التكنولوجيا والبعد المكون للحركات الاجتماعية الحالية[2]. كما أننا لا نرى جيدًا كيف يمكنها أن تلهمنا للتفكير فى الوصل بين المشاعات المختلفة على كل مستويات الحياة الاجتماعية: الاستعمال العام لا يتماشى جذريًا مع مبدأ التنظيم المؤسساتى، بقدر ما هذا "المشاع" لا يستطيع أن يعنى "المحجوز لبعض المجتمعات لكونها مجتمعات".

يتوجب علينا العودة إلى إعلان المبدأ الفيدرالى لمحاولة تعريف نوع الفيدرالية المناسب لممارسة الاستخدام المشترك على جميع مستويات الحياة الاجتماعية. فى المبدأ الفيدرالى **Du Principe Fédératif**، برودون يعارض

(1) Olivier BEAUD،article "Fédéralisme"،*loc. Cit.*

(2) Negri،Séance du 21 mars 2012 du séminaire « Du public au commun ».

"العقد الفيدرالى"، الذى بواسطته للمتعاقدين "حقوق وواجبات متبادلة وبالتساوى، كلا تجاه الآخر"، بالمجتمعات التى يرى فيها "صورة مصغرة لكل الدول المطلقة". إن الفيدرالية تنطلق بالفعل من ضرورة مزدوجة: من جانب، الاحتياج للتبادل بين المتعاقدين (ويكون فيه العقد "ثنائى") ؛ ومن جانب آخر احتياج التوازن بين ما نعطى لكل متعاقد وما سيعطيه هو (ويكون المتعاقد هنا "تبادليا"). فى هذه الظروف، يحتفظ المتعاقدون لأنفسهم بحقوق وحريات لا يتنازلون عنها عند تشكيل العقد. على العكس، يتطلب " "المجتمع" من المتشاركين أن يمنحوه استقلالهم ويصبحون مكرسين له بالكامل[1].

يستخرج برودون من هذا المبدأ المعارضة بين الكوميونة والمجتمع: "السلطة المخولة بتنفيذه (أى العقد الفيدرالى) لا تستطيع أبدًا أن تُغَلبه على مكوناته، أريد أن أقول: إن المخصصات الفيدرالية لا تستطيع أبدًا أن تتعدى المخصصات الخاصة بالسلطات المجتمعية أو المقاطعية، وبالمثل هذه أيضًا لا تستطيع أن تتعدى حقوق أو امتيازات الشخص والمواطن. لو كان الوضع مختلفًا، لتحولت الكوميونة إلى مجتمع... " ثم يشير إلى ما ينظر إليه على أنه "القانون التأسيسى" لكل النظام الفيدرالى: "باختصار، النظام الفيدرالى هو المقابل للهيراركية أو الإدارة المركزية والحكومية التى بواسطتها تتميز الديمقراطيات الإمبريالية، الملكيات الدستورية والجمهوريات الاتحادية. قانونها التأسيسى، المميز، هو الآتى: فى الفيدرالية، مخصصات السلطة المركزية تتخصص وتتقيد، وتقل فى العدد، وفى الفورية، وإذا استطعت القول، فى القوة بحيث إن الكونفيدرالية تتكون بتتابع الدول الجديدة. فى الحكومات

---

(1) Pierre-Jospeh PROUDHON،*Du principe fédératif*,*op. cit.*,p. 87.

المركزية، على العكس، تتضاعف مخصصات السلطة العليا وتصبح فورية، وتجذب فى صلاحيات الأمير شئون المقاطعات، الكوميونات، المؤسسات والأفراد، والسبب المباشر هو مساحة الأرض وعدد الشعب[1]".

"قانون تأسيسى" كهذا يختلف تمامًا عما عودنا البناء الأوروبى أن نطلق عليه مصطلح "مبدأ التبعية". كما يلاحظ برونو تيريه: "يستطيع مبدأ التبعية فى الواقع أن يتم تعبئته ليمدد أو ليحد من امتيازات الاتحاد ومجال تدخله. لكونه مبدأ ديناميكيا للامركزية يسمح بتدرج السلطة بتولية الكفاءات المتنوعة لمستويات مختلفة فى النظام السياسى الذى يعد دولة موحدة أعلى ستحدث قريبًا، فإنه يندرج دائمًا فى إطار التمثيل الوظيفى والمركزى للنظام السياسى[2]". فى الواقع هذا المبدأ، كما أصيغ فى المادة ٣ب من معاهدة ماستريخت، يتواءم تمامًا مع المشروع المركزى الموجه لمبدأ المنافسة بما أنه يشترط فقط تدخل الاتحاد عند عدم إمكانية الدول الأعضاء من الوصول "بما يكفى" لأهداف المشروع المقترح[3]. إذًا لا يوجد إلا القليل من الأشياء التى يجب أن نراها ونحن على دراية بمبدأ تقليل المخصصات بالتتابع مع تدرج المستويات.

فوق ذلك، حتى نُقدر وضع برودون، يجب أن نبرز هنا التواصل بين النقد القديم **(1840)** لفكرة "الحكومة" والترقى بعد حوالى عشرين عاما (١٨٦٢) لفكرة الفيدرالية فى العلاقات بين الدول. فى الواقع، إن الدول التى دُعِيَت للانضمام إلى الفيدرالية على المستوى العالمى ليست دولاً موحدة نسبةً إلى دستورها

---

(1) *Ibid.*p. 88-89.

(2) Bruno THERET‹*Protection sociale et fédéralisme.op. cit.*p. 41

(3) *Ibid.*note 1.

الداخلى، ولكن تشكل، هى نفسها، فيدراليات للكوميونات. إذًا، فحقل تطبيق المبدأ الفيدرالى ليس فقط مقصورًا على "حقوق الأفراد"، بقدر ما وظيفة هذا المبدأ هى تأكيد تواصل الكوميونة مع المقاطعة والمقاطعة مع الدولة والدولة مع الاتحاد الفيدرالى للدول. ونستعير من كانط قاموسه اللغوى، ونقول: إن هذا المبدأ يهتم أيضًا "بالقانون المدنى" (المستوى الأول من القانون العام) و"بقانون الأفراد" (المستوى الثانى من القانون العام). من المسموح دائمًا الشك فى أن تلك الاختلافات تحتفظ بالمعنى بقدر ما تفترض مقدمًا مركزية الدولة. بالتأكيد، إن ضرورة وجود "دستور جمهورى" (المادة الأولى فى معاهدة السلام الدائم)، أصبحت الآن يحل محلها ضرورة وجود "دستور فيدرالى" داخلى لكل دولة.

لكن نفس هذا التنظيم الفيدرالى يتسع على المدى العالمى فى العلاقات بين الدول المختلفة التى ليس لها الحق فى التصويت لتكون دولة فوقية عالمية، ما دامت هذه الفكرة للدولة القومية تعود لتخون المبدأ الفيدرالى نفسه مع إعادة نفس شكل مستوى محدد إلى مستوى أعلى. على العكس، كلما ارتفعنا من مستوى إلى آخر، وجب تقليل الامتيازات وتقييدها وجعلها متخصصة أكثر، بحيث إن المستويات الأقل تحتفظ بأقصى الامتيازات والسلطات والقدرة على المبادرة، مما يستبعد دمج الدول المختلفة فى دولة عالمية. نستطيع فى المقابل أن نتخيل "المؤتمرات" بين الدول على نطاق المنطقة أو القارة والتى سيكون عليها التنسيق فيما بينهم على النطاق العالمى. ما يبرز إذًا هو فيدرالية غير حكومية بشكل أساسى بدلاً من كونها "بين الدول"، بالمعنى الذى سمعنا عنه من قبل: بالمعنى الدقيق للكلمة، الدولة لن تختفى ولكنها لن تمثل إلا درجة من السلم وسط أخريات داخل سلسلة مؤسسية تتخطاها من الأسفل والأعلى

على حد سواء. إذا كان يماثل الحقيقة التاريخية والاجتماعية "للشعب"، فهذا التدرج لم يعد فيه أى امتياز خاص. الفيدرالية غير الدولية فى هذا المعنى هى الفيدرالية غير المركزية.

إنه بالتحديد هذا المفهوم للمنطق الخاص بالمبدأ الفيدرالى الذى اعتمدت عليه الكوميونة الباريسية لإنتاج البرنامج الخاص بها. إن الإعلان المتبنى منذ اجتماعها الثانى يفتح بوضوح إمكانية "دستور فيدرالية الكوميونات الفرنسية[1]". لا شيء مدهش أكثر من أن ماركس اضطر إلى مراجعة وضعه القديم للاعتراف بأصل دستور الكوميونات فى ١٨٧١. فى كتابه "عنوان اللجنة المركزية" **Adresse du Comité central** فى مارس ١٨٥٠، أكد أنه ضد الديمقراطيين أنصار الجمهورية الفيدرالية: " لا يجب على العاملين أن يحاربوا فقط من أجل الجمهورية الواحدة وغير المنقسمة بل أيضا لمصلحتها، لأجل مركزية السلطة الأكثر حزمًا بين أيدى قوة الدولة. يجب ألا يتركوا أنفسهم للتضليل بالخطب الديمقراطية عن حرية الكوميونات، **(Freiheit der Gemeinde)**، الحكم الذاتى **(Selbstregierung)**، إلى آخره[2]". يحدد ماركس نفسه أكثر عندما يؤكد أننا يجب ألا نتحمل إلا قانون المواطنة المحلية الذى "يستمر من خلال دستور محلى حر" قبل الإشارة إلى أمثلة المركزية التى أعطتها فرنسا فى ١٧٩٣. فى ملحوظة مضافة إلى طبعة ١٨٨٥ من هذا "العنوان"، أى حوالى خمسة عشر عامًا بعد الكوميونة **la Commune**، يشير إنجلز إلى أنه

---

(1) Gustave LEFRANCAIS، *Le Mouvement communaliste à Paris en 1871*, Ressouvenances, Coeuvres-et-Valsery, 2001, p. 197.

(2) Karl MARX، *OEuvres, Politique I, op. cit.*, p. 557. Hannah Arendt cite ce passage dans son essai *De la Révolution (op. cit.*, p. 561, note 2).

لم ينبذ على الأقل فكرة المركزية السياسية القومية كهدف سياسى للبروليتاريا. منغمسًا تمامًا فى توضيح "سوء الفهم" حول معنى الانتقاد الذى قدمه ماركس عن المشاعية فى 1850، إنه يعارض الحكم الذاتى للمقاطعة والمحليات فى فرنسا الثورة، والذى يماثل ذلك الموجود فى الولايات المتحدة الأمريكية، "بالأنانية" المحدودية، الكانتونية أو الكوميونية، التى تصدمنا وتصدنا فى سويسرا". هذه المعارضة السهلة بين أمريكا العظمى وسويسرا الضيقة لا تهدف كثيرًا إلى اللعب بفيدرالية ضد الأخرى بقدر ما تهدف إلى تبرير النزاع ضد "الجمهوريين الفيدراليين فى ألمانيا الجنوبية" الذين لم يحاكموا فى ١٨٤٩ إلا النموذج الخاص بالكانتونات السويسرية. بعيدًا عن منطق تبرير الذات هذا، فإن وظيفتها هى تقييد الاعتراف بالحكم الذاتى المحلى بشروط صارمة: إن استقلال المقاطعة والمحلية لا يسمح به إلا إذا كان متضمنًا داخل إطار محدد بواسطة المركزية السياسية القومية[1]. أى أنه لا شك فى جعل هذه الاستقلالية الرافعة للبناء السياسى غير الموحد وغير المركزى وبهذا تكون قد أفرغت من محتواها. إننا نسقط من جديد دائمًا فوق نفس قيد الماركسية: البروليتارى، ذو الهدف الأول وهو غزو سلطة الدولة، يجب أن يركز قوته الخاصة ولأجل ذلك، يحتاج إلى إطار دولة موحدة ومركزية.

فى هذا النموذج المثالى السياسى لعام ١٧٩٣، كان برودون قد أجاب فى كتابه "المقدرة السياسية للطبقة العاملة" (١٨٦٥) من خلال تسجيل هذه اللحظة فى عملية متعددة الأجزاء لتكوين الوحدة الفرنسية "بالسنوات المتعاقبة" التى لم تفعل إلا الاستمرار مع الثورة منذ عام ١٧٨٩: "إن إصلاحيين ٨٩، باستعادة

(1) Karl MARX، *OEuvres*,*Politique I*,*op. cit.*,note de la page 557.

العمل الملكى، يحولون نظام الوحدة هذا إلى عقيدة الدولة، مع المباركات المستمرة حتى اليوم والمستمدة من الشعب كله[1]". قاومت الكوميونات لفترة من الوقت ولكن نشاطها توقف مباشرة بدساتير العام الثانى والثالث الذين جعلوا إدارة البلدية مجرد انقسام بسيط من الإدارة المركزية، ومن ثم من مؤسسة المحافظين فى ١٧ فبراير ١٨٠٠. هذا التطور انتهى بقانون ٥ مايو ١٨٥٥، التى أسند إلى الإمبراطور أو المحافظين اختيار العمد ومساعديهم: "بموجب قانون ٥ مايو ١٨٥٥، أصبحت الكوميونة إذًا ما قرره منطق الوحدة أنها ستكون منذ الأعوام ١٧٨٩، ١٧٩٣، و١٧٩٥، أى مجرد فرع بسيط من السلطة المركزية[2]". كل هذا مع تشخيص موت "الفكر العتيق للكوميونات"، يظل برودون مقتنعًا بأن "اللحظة التى، بعد الأزمة الأخيرة، وبالمطالبة بالمبادئ الجديدة، ستبدأ فيها حركة فى اتجاه مخالف، تقترب[3]".

من أجل فيدرالية مزدوجة "للمشاعات"

سوف نتساءل فى هذه الأثناء كيف يستطيع هذا الفهم للمبدأ الفيدرالى أن يؤسس، ليس فقط تنظيم العلاقات بين الكوميونات والسلطة الفيدرالية، أو أيضًا بين الدول والسلطة الفيدرالية، مما يبرز أيضًا فى المجال السياسى بالمعنى الدقيق، ولكن أيضًا العلاقات بين المشاعات نفسها داخل المجال الاجتماعى

(1) Pierre-Joseph PROUDHON، *De la capacité politique des classes ouvrières*, Dentu, Paris, 1865, p. 288.

(2) *Ibid.* p. 293.

(3) *Ibid.* p. 298.

– الاقتصادى. بشكل أوسع، سوف نتساءل عن استعداد مبدأ كهذا ليؤسس، ليس فقط التنظيم الداخلى لكل من هاذين المجالين، ولكن اتصالهما المتبادل. عند هذه الغاية، من المهم قبل كل شىء هو تحديد محتوى مبدأ الفيدرالية نفسه.

فى العالم البرجوازى، يؤكد برودون على مبدأين يشكلان "عامودى المجتمع والدولة": من جانب، مبدأ "المركزية السياسية"، ومن جهة أخرى، مبدأ "عدم التضامن الاقتصادى"، أو أيضًا "الفوضى السوقية والصناعية"، التى "تؤدى بالضرورة إلى إقطاعية رأس المال" ويمثل المقابل للمبدأ الأول[1]. لهذين المبدأين المتكاملين، يجب أن نعارض ليس فقط مبدأين مختلفين، ولكن مبدأ واحد، وهو مبدأ "التبادلية" الذى يتضمن أيضًا استقلالية البلدية وأيضًا التضامن الاقتصادى. لماذا هو كذلك؟ "الكلمة الفرنسية متبادل، تأتى من اللاتينية الاقتراض **mutuum** التى تعنى القرض (للاستهلاك)، وفى معنى أوسع، التبادل". لو افترضنا أن المقترض هو الذى يستهلك هذا القرض، يرده فى شكل أو فى آخر، وأن المقرض يصبح من جهته مقترضًا، سيكون عندنا فى هذه الحالة "منفعة متبادل" أو "تبادل". لكن الأهم، كما يشرح برودون هو فهم "كيف أنه، بناءً على هذه الفكرة للتبادلية، المبادلة، العدالة، التى تحل محل السلطة، المجتمع أو العمل الخيرى، توصلنا إلى، فى السياسة والاقتصاد، لبناء نظام علاقات لا يسعى إلى أى شىء سوى تغيير النظام الاجتماعى من العمق"[2].

سوف نحتج بأن مبدأ التبادلية لا يهتم إلا بمجال التبادل، سواء الخاص بالاجتماعى – الاقتصادى، وأنه يتصل بصعوبة مع المبدأ الفيدرالى الذى

---

(1) *Ibid.*.p. 287.

(2) *Ibid.*.p. 90.

تكلمنا عنه حتى الآن. على هذا، يرد برودون بأن الفيدرالية ليست إلا امتدادًا للتبادلية بداخل المجال السياسى: "وهكذا، محمولين داخل المجال السياسى، ما أطلقنا عليها حتى الآن التبادلية أو الضمانية **guaranteeism**، يأخذ اسم الفيدرالية[1]". نرى أنه يوجد فى نفس الوقت اختلاف بين المجالين الاقتصادى والسياسى وهوية المبدأ لكل مجال عن الآخر. إنه ضمير هذه الهوية الذى قاد برودون إلى المطالبة بوضع "الشركات العمالية" فى مكانها الصحيح، والتى لا تخضع لا للدولة ولا لرأس المال، ولنفس هذا السبب حبذت كوميونة باريس خلق الورش التعاونية بدلاً من تنمية الصناعات الكبيرة، والتمركز الأقصى لهذه الأخيرة جعلها قليلة الانسجام مع الحكم الذاتى داخل مجال الإنتاج. هذا ما يسمح بفهم أن الاتحاد الفيدرالى فى مبدئه، المزدوج، يعد فى نفس الوقت فيدرالية وحدات الإنتاج وفيدرالية الوحدات المحلية. كما رأينا من قبل[2]، لابد أن تحقق الفيدرالية الخلط بين صورتى الديمقراطية: الديمقراطية السياسية للكوميونات والديمقراطية الصناعية للشركات العمالية. نفهم من هذه الأحوال، أن التفرقة بين هذين الشكلين للفيدرالية السياسية والاقتصادية الزراعية الصناعية، تصبح بأكملها معلقة على فهم المبدأ الفيدرالى كامتداد للتبادلية تشمل المجتمع كله.

فكرة الفيدرالية المزدوجة تسمح بتأكيد التواصل بين مجالى السياسة والاقتصاد الاجتماعى وتبدو لنا خصبة. السؤال هو معرفة هل هذا التواصل من الممكن أن يرتكز على مبدأ التبادلية. كما يشير برودون: "التبادلية" تعود بالمقام

(1) *Ibid.*p. 183.

(2)الرجوع للفصل التاسع

الأول الى ضرورة التبادل بين المقرض والمقترض، وعلى "تبادل المساعى الحميدة والمنتجات"، التى لا تنتقل أبدًا لكل العلاقات الاجتماعية، ولكن يقتصر على بعض الترتيبات التعاقدية الجارية بين الوحدات المستقلة. هنا أحد المنعطفات الأكثر ثباتًا لفكر برودون، كما تبينه جملته بوضع "العقود" بدلاً من "القوانين". ولكن، كما أشرنا فى بداية هذا الكتاب[1]، إذا كانت كلمة **mutuum** منشقة من **munus**، فإن هذه الأخيرة ليست قابلة للاختزال فى شرط الاحتياج الرسمى للتبادل فى أنه لا ينفصل عن ممارسة المهام العامة. يتلاءم إذًا إعادة تأكيد أولوية الوظيفة **munus** على الاقتراض **mutuum**، ونتيجة لذلك، نجعل من مبدأ الالتزام المشترك الذى يربط بين المساهمين المشاركين فى نشاط واحد، مبدأ التنظيم الداخلى للمجالين، وحلقة الوصل المتبادلة بينهما. ونحن نحذر من البدء من مبدأ مجال التبادل من أجل مده فى وقت لاحق إلى المجال السياسى فى شكل فيدرالى: ومن ثم سنرتب المجال الثانى قبل الأول حتى لو اختلف هذا فى المعنى مع ما عودتنا عليه الماركسية. بدلاً من أن "تتناسب" مركزية الدولة مع مركزية الصناعات الكبيرة، ستكون هذه المرة التبادلية السياسية هى التى ستمدد تبادلية المبادلات الاقتصادية. ولكن فى الحالتين، المجال السياسى سيقرض مبدأه فى التنظيم إلى المجال الاقتصادى، وهذا سيعرض وجوده للخطر. على صعيد هذا الوضع، سنجد الفكرة المتعارف عليها جيدًا، وهى إذابة الحكومة فى الاقتصاد، وهذه الفكرة سيطرت أولاً على برودون ثم حاول ماركس بشدة جعلها الحقيقة المطلقة للتاريخ.

---

(1) الرجوع للفصل الأول

وعلى العكس تمامًا، يجب أن نطرح فى نفس الوقت تنوع نوعين من الفيدرالية غير القابل للاختزال وضرورة تعاونهما ديمقراطيا: على عكس الاقتراض **mutuum**، المشاع ليس مجرد مبدأ اقتصادى سيصبح سياسيا عندما يتوسع إلى المجال السياسى، وليس مبدأ أخلاقيا للعدالة ذا قيمة أبدية، ولكنه فى المجمل مبدأ سياسى وظيفته إدارة المجال الاجتماعى - الاقتصادى، مثل المجال العام. المسألة هى معرفة كيف نستطيع أن نترجم هذا الاختلاف بين المجالين بشكل مؤسسى دون وضع عوائق أمام اتصالهما.

بالرغم من تعلقها بالتفرقة المطلقة بين هذين المجالين، تمدنا حنا أرندت بشكل غير مباشر بإشارة فى إجابتها على السؤال الأخير فى المقابلة عن "السياسة والثورة" (١٩٧٠). وهى تترافع لصالح "مفهوم جديد للدولة"، يتنافى مع مبدأ السلطة (سواء "المطالبة بسلطة بدون حدود أو السيطرة على السلوك السياسى الخارجى")، فإنها تقترح أن "العناصر الأولى لهذا المفهوم ممكن اقتراضها من النظام الفيدرالى، الذى يمتلك ميزة أن السلطة لا تصدر مباشرة من القاعدة أو من القمة، ولكنها تنطلق من مستوى أفقى، بحيث إن الوحدات الفيدرالية تحد من وتسيطر على السلطة فيما بينها بشكل متبادل[١]". ومن ثم بالحديث عن نظام حكومة المجالس، اهتمت أرندت بتحديد أنه "توجد مجالس من جميع الأنواع وليس فقط مجالس العمال[٢]"، مجالس للأحياء، للمهنيين، للأبنية، للمصانع، وغيره، والتى تمثل كلها أعضاء مشاركة فى الشأن العام. إن أهمية هذا الاقتراح تكمن فى أنه يبتعد عن المقعد الإقليمى الممنوح للتنظيم الداخلى للمجال العام

(1) Hannah Arendt،"Politique et revolution"،in *L'Humaine Condition.op. cit.*, p. 1007-1008.

(2) *Ibid.*.p.:1009.

لكونه مجالاً سياسيا، بجميع مقترحات إعادة تصميم النظام الحكومى. ما نفكر فيه خاصةً هو ما أصدره جيفرسون فى أواخر حياته: "قسموا المقاطعات إلى مناطق[1]". إنه يعنى هنا بلا شك "التقسيم الإدارى الجديد" الموجه لمحاربة خطر الفساد الناتج عن الاتساع المتنامى للمجال الخاص: حيث إن المقاطعات تشكل سلمًا واسعًا جدا بحيث تعطى لكل مواطن الحق فى أن يكون له نصيب فعال فى المسائل العامة، "الجمهوريات الأولية" الخاصة بالأقاليم ستكون وظيفتها أن تجعل المساحة العامة فى يد المواطن البسيط. يتبقى أن "التدرج السلطوى" (منطقة – مقاطعة – دولة – اتحاد)، لن يكون خارج عن منطق التوسع التقدمى للمقعد الإقليمى للحكومة السياسية. لكن الاختلاف الأقصى لأنواع المجالس المقدمة فى لقاء ١٩٧٠، يدخل نوع من التعددية الجذرية إلى المجال العام: فى الواقع، هذه المرة، إنها مسألة المجالس المُشَكَلة على أساس المهنية الاجتماعية. منذ ذلك الوقت، هذا الشكل الجديد للحكومة نودى به منذ فوران وقيام الثورة التى شاهدت ميلاده، نحن لا نرى جيدًا كيف أن المجالس المُشَكلة على مثل هذه القاعدة، لن تدخل فوائد اجتماعية فى المجال السياسى نفسه. تحبذ التعددية المقترحة بالفعل اتساع المجال السياسى نفسه لجعله يتحمل عبء البعد الأساسى للاجتماعى: الخاص باختلاف المصالح الاجتماعية المعرضة دائمًا لأن تؤدى إلى صراع مفتوح.

لكن أرندت تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فى السطور الأخيرة للقائها: "دولة مؤسسة بهذا الشكل، بدءًا من المجالس، سيكون فيها مبدأ السلطة دائمًا غريب، سيكون لها دائمًا بشكل كبير دور تحقيق الاتحادات الفيدرالية بكل أنواعها،

(1) Hannah ARENDT‹*De la Révolution*,*op. cit.*,chapitre VI,p. 554.

خاصةً أن أساس سلطتها نفسه سيرتكز على مستوى أفقى وليس رأسيا[1]".
التعددية الجذرية لأنواع الاتحادات الفيدرالية المقدمة فى هذا المقطع يصعب أن تتلاءم مع المخطط المقترح من قبل جيفرسون الذى لا يتوقع إلا نوعًا واحدًا من الاتحاد الفيدرالى، الذى يرتكز على مستوى رأسى بحسب منطق "التدرج السلطوى". إن الأفقية المخططة من خلال هذه الملاحظة تفتح احتمالية الربط بين، ليس فقط الدرجات الدنيا مع الدرجة العليا، ولكن مختلف الدرجات الدنيا فيما بينها، بدون المرور بالدرجة العليا للهرم المؤسسى - الإقليم مع الأقاليم الأخرى - المقاطعة مع المقاطعات الأخرى - وغيره - مستقلين عن انتخابات النواب على السلم الأعلى. نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك باعتبار أن نظام المجالس الذى توحى به أرندت يتضمن هيئات مؤسسة على قاعدة مهنية اجتماعية. سنحصل إذًا على نوع من الأفقية المزدوجة أو الأفقية المتقاطعة: من جانب، علاقة المجالس المرتكزة على أساس المهنية الاجتماعية فيما بينها، ومن جانب آخر، علاقة هذا النوع من المجالس مع المجالس المرتكزة على أساس إقليمى فقط. ولكن فى الإطار حيث يجب على هذه العلاقة المزدوجة أن تكون عكسية، سيكون لدينا أيضًا علاقة هذه المجالس الأخيرة فيما بينها وعلاقتها مع المجالس المهنية.

حتى نذهب إلى أبعد مدى بهذا المنطق المؤسس للأفقية المزدوجة، سنقدم نظام معقد منشق من الفيدرالية المزدوجة: من جانب، فيدرالية المشاعات المؤسسة على قاعدة اجتماعية اقتصادية، ومن الجانب الآخر، فيدرالية المشاعات المؤسسة على قاعدة إقليمية خالصة، أو بمعنى آخر، فيدرالية

(1) Hannah ARENDT،« Politique et revolution »،*loc. cit.*,p. 1010.

اجتماعية اقتصادية وفيدرالية سياسية. تقوم بين هذه النوعية من الفيدراليات علاقة أفقية متقاطعة بمعنى: ١/ المشاعات الاجتماعية - الاقتصادية (مشاعات الإنتاج، الاستهلاك، بنوك البذور، وغيره) تُشَكل باستقلالية تامة عن أى منطق إقليمى، بمعنى أنها تشكل فقط على الضروريات الوحيدة للعناية بالأشياء التى من أجلها تأسست ؛ وهكذا، مشاع نهرى أو غابة لها مساحتها الخاصة التى تستطيع أن تعبر الحدود الإدارية لمنطقة أو بلد وهى مدعمة بقواعد خاصة بها تنبع من داخل هذه المساحة ؛ ٢/ المشاعات السياسية المؤسسة تبعًا لمنطق تكاملى متنامى للأقاليم فيما بينها. إنهم يجعلون بعض القواعد التى تضمن التعاون بين المشاعات الاجتماعية التى تنبع منها، تسود على نطاق أرض محددة. أيا ما يكون امتداد هذه الأرض، هذه القواعد تحدد "الدستور السياسى". وحدة الأساس للمشاعات السياسية هى الكوميونة، الشكل الأولى للسلطة الذاتية السياسية المحلية التى يعود مفهومها القديم عن الهيكل السياسى إلى البلدية **municipium** الرومانية. ومن ثم، فالدستور السياسى الأساسى هو الدستور المحلى. مهما يكن نطاق الأرض التى يندرج فيها الهرم المؤسسى، كل دستور سياسى يرتكز على الاعتراف بالحقوق الأساسية للأشخاص. إنه يكفل لكل مشاع سياسى حماية أصلية لحقوقه. بعيدًا عن إعداد هذه القواعد الدستورية، كنتيجة، تشكل المشاعات السياسية هيئات استئنافية للأشخاص الذين، يحضرون داخل مشاع اجتماعى محدد، يرون "حقوقهم الذاتية" مهددة أو موضع تساؤل. إن وظيفة نظام الفيدرالية المزدوجة للمشاعات هذا هو الامتداج على مستوى العالم.

بناء مواطنة سياسية متعددة الجنسيات

أى نوع من المواطنة يستطيع أن يتناسب مع مقترح الفيدرالية العالمية هذا؟ فى جميع الأحوال، نستبعد التفكير فى "المواطنة العالمية" التى تنتج من التفكير على النطاق العالمى فى المواطنة الدولية-القومية: إن فيدرالية الكوميونات لا ترسم بأى طريقة تحديدات الدولة العالمية، والمواطنة التى تناسبها لا تستطيع إلا أن تكون تعددية ولامركزية، مثل المساحة العامة التى تعيد تكوينها بشكل جذرى. ولكن النضال لهذا الهدف يترتب عليه بدون أدنى شك أن نعمل بنشاط منذ الآن على بناء أشكال جديدة للمواطنة خارج الحدود الوطنية. لن نخفى صعوبة المهمة بالتحجج بالأزمة المشتركة بين الجنسية والسلطة. أن نكون فى حضور إجراء "إلغاء جنسية المواطنة"، هو أمر لا يبدو لنا مشكوكًا فيه تمامًا. لكن لا يجب أن نتوهم حول طبيعة هذا الإجراء: "إنها تعبئة رأس المال، أكثر من تعبئة الأشخاص، هى التى تقوض أسس المواطنة الوطنية[1]". لا يوجد إذًا أى "مجتمع متعدد الجنسيات[2]" سينبع من إجراء تخفيف الجنسية هذا. إنه يتطلب إذًا بناء مواطنة متعددة الجنسيات فى غياب لكل انتماء لمجتمع متعدد الجنسيات.

فى عصر المخاطر البيئية، يكون من المناسب اليوم تجديد الكوزموبوليتية مع إحياء "المواطنة العالمية": سنكون جميعًا مواطنين فى نفس العالم، وهذا الانتماء سيفرض علينا أن نتحرك كمواطنين فى عالم واحد. لكن هل يمكن حقا اعتبار العالم كمدينة؟ من منطلق أى وجهة نظر نستطيع أن نطلق على

(1) Catherine COLLIOT-THELENE،*La Démocratie sans « demos »*.*op. cit.*p. 179.

(2) Soysal Yasemin NUHOGLU،*Limits of Citizenship*.The University of Chicago Press.Chicago.1994.p. 3 (cite in *ibid.*.p. 175).

أنفسنا مواطنين العالم، وما المعنى الذى يجب إعطاؤه لمفهوم المواطنة؟ لقد ذكرنا أعلاه المواطنة العالمية، التى يفهمها كانط كمواطنة فوق - دولية مختلفة عن "المواطنة الدولية"، مثلما تختلف المواطنة تحت - الدولية عن "المواطنة - المدنية[1]". ما لا جدال فيه من وجهة نظرنا، أن المواطنة الدولية لا تكون هى "معيار المواطنة فى العموم". لكن فى نفس الوقت يجب أن نعترف بأن مفهوم المواطنة يفقد الكثير من جوهره ليتحقق على المستوى العالمى: كما رأينا، يصل حق المواطنة العالمية إلى "حق الزيارة" المفترض به ضمان التبادل التجارى بين الأمم، وليس "حق الإقامة". فى هذه الظروف، لا نرى بوضوح ما يمكن أن يجنب "المواطنة العالمية" من فقد كل محتوى سياسى مقترن بها. تبدو الفوق - دولية، إذا لم تكن مدانة بالتبخر فى الأخلاق، مهددة بانعدام السياسى **apoliticism**.

على الأقل استطاع الرواقيون تأسيس المدينة العالمية على الدستور المشترك بين كل الكائنات العاقلة (آلهة وبشر): الاهتمام بالمصلحة العامة كان بالنسبة إليهم أن يكون فى خدمة الجميع، ولا تكون المدينة السياسية إلا صورة مصغرة. وتتأكد أولوية المدينة العالمية أو "المدينة من الأعلى" فوق المدينة السياسية بالقوة. إذًا بكوننا بشر، كل منا مواطن عالمى[2]. الصعوبة تكمن فى أن المواطنة تبدو مدانة بأنها تفقد فى الصفة السياسية ما تجنيه بالامتداد، بحيث تميل المواطنة العالمية إلى أن تندمج ببساطة مع صفة الإنسان، مع الإنسانية. الكوزموبوليتية تختصر فى تأكيد المواطنة الغير سياسية. لكن أليست المواطنة

(1) Catherine COLLIOT-THELENE، *La Démocratie sans « demos »*,*op. cit.*,p. 120-121.

(2) Pierre HADOT، *La Citadelle intérieure*,Fayard,Paris,1997,p. 227-228.

غير السياسية غير منطقية تمامًا؟ إننا لا نهرب من الصعوبة عندما نوجد علاقة انتماء "بالأرض – التربة" مثل "مدينة البشر ومجموعة الكائنات الحية[1]". لأن هذه العلاقة تفرض التفكير فى أن المواطنة العالمية الكوزموبوليتية "ميتابوليتيكية"، وفى المقابل، التفكير فى حق المواطن العالمى كحق "للإنسانية"[2]. إذًا ما يجب أن نصل بالتفكير إليه هو الشكل الخاص بالمواطنة التى تستطيع أن تحبط البديل: أن تكون مواطنة عالمية ليست بالضرورة سياسية، قد تكون سياسية تحتية **infrapolitical** أو مابعد السياسية **metapolitical**، أو مواطنة سياسية دولية وقومية بالضرورة. باختصار، يجب فتح الطريق أمام مواطنة سياسية غير دولية وغير قومية مع تجنب الارتداد نحو المواطنة "الأخلاقية" أو فقط "التجارية" و"الثقافية". نشاط كهذا يجعلنا لا نشك فى الممارسة التأسيسية (على سبيل المثال، تشجيع بناء الجماعى الذى يجمع المواطنين من جنسيات متعددة حول تحدى بيئى مشترك).

بعيدًا عن هذه التجارب السياسية التى تخرج عن إطار الدولة، يمكننا أن نواجه هذا الشكل للمواطنة الذى صممه جيمس هولستون **James Holston** تحت اسم "المواطنة المتمردة" (**insurgent citizenship**) بالإشارة إلى شكل المواطنة الممارسة من قِبل مواطنى الشعوب المحرومين الذين يعيشون فى الأحياء البعيدة عن المدن البرازيلية الكبرى: لقد فرضوا بنضالهم حقوقًا جديدة، حتى تلك التى كانت محجوزة للأقليات المتميزة، وخاصةً الخدمات الصحية والتعليمية[3]. هذا المثل يسمح بأن نفهم أن المواطنة غير الدولية

---

(1) Yves-Charles ZARKA‹*L'inappropriabilité de la Terre*,Armand Colin,Paris,2013,p. 45.

(2) *Ibid.*,p. 86 et 48.

(3) James HOLSTON‹*Cities and Citizenship*,Duke University Press,Durham,1999 (cite par Catherine COLLIOT-THELENE in *La Démocratie sans "demos"*,*op. cit.*,p. 183.

ممكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة جدا، من المحلى للعابرة للحدود، التى تحد من منطق الطبقات التراكمى الذى وجهه مارشال (من الحقوق المدنية إلى الحقوق السياسية ومنها إلى الحقوق الاجتماعية).

بعيدًا عن علاقات الانتماء والحقوق المرتبطة بهذا الانتماء، يجب أن نفكر فى المواطنة العابرة للحدود في إطار الممارسات بدلاً من إطار الحقوق الرسمية الممنوحة: فى هذا المعنى، "للمواطنة دائمًا علاقة بالحقوق والحقوق التى تتحقق فى هذه الممارسات: فى استخدام الحقوق المعترف بها، فى الدفاع عنها عندما تكون مهددة وفى النضال من أجل الحصول على الحقوق الجديدة"[1].

قد نعترض أن ممارسة هذه المواطنة لن تكفى لنقترب من أفق الفيدرالية العالمية للمشاعات. ولندع حنا أرندت هى التى ترد على هذا الاعتراض: "لكن لو سألمتونى الآن ما هى فرص تحقيق [دولة انطلاقًا من المجالس]، يجب أن أرد عليكم بأن الفرص ضعيفة جدا، وقد تكون غير موجودة. ولكن، من الممكن، بعد كل شىء، أن تحدث مع الثورة القادمة[2]..."

(1) Catherine COLLIOT-THELENE in *La Démocratie sans "demos"*, *op. cit.*, p. 182.

(2) Hannah ARENDT, "Politique et revolution", *loc. cit.*, p. 1010.

ملحق عن الثورة فى القرن الواحد والعشرين

يصف هيجل الشعور الغريب بعالم جديد فى طريقه للحدوث: "وهكذا الفكر الذى يتكون ينضج ببطء وفى هدوء حتى يصل إلى صورته الجديدة ويفكك قطعة قطعة صرح العالم السابق ؛ انفجار هذا العالم يشار إليه فقط بأعراض فجائية ؛ العبث والضيق اللذان يغزوان ما لا يزال موجودًا، الشعور المبهم بشيء غير معروف، كل هذه الأشياء هى العلامات المعلنة لحدوث شيء فى الطريق. هذا التفكك المستمر الذى لم يغير الشكل الخارجى للمجموع قد انقطع فجأة مع شروق الشمس التى رسمت شكل العالم الجديد"[1]. إذا أحسسنا اليوم أن العالم القديم فى طريقه إلى الاختفاء "قطعة قطعة"، الغرابة التى يتحدث عنها هيجل أصبحت مضاعفة لأننا لا نعرف جيدًا إذا كان هذا الانفجار ينفتح على الحكم الاستبدادى ثم الرأسمالى أم على ثورة جديدة ديمقراطية وضد الرأسمالية على مستوى الكرة الأرضية. الإنسان الذى لا يستطيع أن يرى علامات "شروق الشمس" ولا يزال يتحدث عن ليل لن ينتهى أبدًا هو إنسان ساذج. نحن إذًا بعيدون جدا عن اليقين القديم الذى قال لفلاسفة القرن التاسع عشر: إن الانقطاع فى التاريخ كان مخاضًا وأن الجديد الذى سيأتى كان دائمًا "أعلى" بالضرورة من القديم. فى بداية القرن

(1) HEGEL·*Phénoménologie de l'esprit*,Aubier-Montaigne,Paris,1966,préface,p. 12.

الواحد والعشرين، لا أحد يستطيع أن يحدد الطريق الصحيح، ولكن ما نحن واثقون منه هو أن حقبة طويلة من الصراعات والانقلابات والتقلبات ستفتح أمامنا. الحالمون بفترة انتقالية ناعمة نحو عالم أكثر احترامًا للبيئة وأكثر كرمًا والمعتقدون أنهم يستطيعون إعادة الرأسمالية إلى سريرها بهدوء ببعض الإجراءات الضريبية والنقدية والجمركية، الذين ينتظرون كينز وروزفيلت من جديد، يصيدون فى مياه غير واقعية وبجهل. إنهم لا يريدون أبدًا أن يفهموا الديناميكية القاسية التى بواسطتها تجعل النيوليبرالية من المنافسة القانون الحاكم لعالمنا، إنهم لا يريدون أبدًا أن يفهموا، وخاصةً، الطابع المنهجى لسلطة القلة العالمية الحاكمة التى تمثلها الحكومة المالية والرقابة البوليسية، ومن ثم يرفضون الاعتراف بالقيود التى لا يمكن التغلب عليها التى يفرضها الإطار المؤسسى للنيوليبرالية على السياسات، السلوكيات، والذاتيات، على الأقل طالما نظل مسجونين.

ومع ذلك فالمأزق واضح. كيف لا ندرك أن "الإصلاحات" التى ننادى بها اليوم ليس بها شيء مشترك مع أسباب "التقدم" الذى من أجله أُعلنت حروب الماضى؟ كيف لا نستطيع أن نفهم أن مصطلح "الإصلاح" انتهى بأن أصبح يعنى العكس تمامًا من التقدم نحو العدالة الاجتماعية؟ كيف لا نلاحظ، بدون استثناء، اليسار الذى يُطلق عليه "الاجتماعى الديمقراطى" قد حُكم عليه بالفراغ السياسى لأنه جعل من نفسه وكيلاً لقيود الرأسمالية العالمية وتمويل السوق[1]؟ من أين يأتى الإحساس الذى يسيطر علينا أحيانا بأن الرأسمالية قد كسبت تمامًا وأنها قد فُرِضت فى مركز النظم السياسية وأنها تتوغل فى العمق

(1) *Cf.* Paul KRUGMAN,"Scandal in France",*New York Times*,17 janvier 2014.

فى طرق معيشة الناس، حتى إنها وصلت إلى تغيير "القلب والروح" للبشر، وفقًا لأمنيات مارجريت تاتشر[1].

حقيقةً، ليس من السهل خرق المنطق الذى يسود التحولات الجارية. تتناقض الخطابات فيما بينها، عندما لا تنفيها بعنف الأفعال. إن تضارب وسائل الإعلام أو المسئولين السياسيين فى هذا السياق لصادم: نستطيع أن نتغنى بمدح المنافسة صباحًا ونبكى على البطالة والفقر ظهرًا وننادى بتحرر أسواق العمل مساءً. لكن خلف هذه التناقضات والتضاربات التى تجمد الفكر وتُسيل الإرادة، توجد فى الواقع عقلانية، "منطق عالمى جديد"، حتى نستعيد عنوان كتابنا الصادر فى ٢٠٠٩. بعض الانتقادات الموجهة لنا بسبب تغذية الإيمان بالقضاء والقدر والإحباط. من وجهة نظرهم، تشير الأزمة المالية إلى نهاية الدورة النيوليبرالية، وبالنسبة للكثيرين، العودة القوية للدولة الاجتماعية ومذهب كينز. يأتى اقتراحنا إذًا عكس التيار: لقد حلفوا لنا أن مع الأزمة وسقوط الرأسمالية (المتوحشة)، ستسأنف الأرض ثورتها فى الاتجاه السليم بعد سلوك الطريق الخطأ لبعض العقود، وأنه يكفى "تنظيم" و"استئناف" و"رفع المعنويات" حتى يعود كل شيء مثلما كان فى ١٩٤٥. لقد رأينا ما يصلح من هذه التنبؤات "المتفائلة" و"التطوعية". نحن نصمم ونؤكد على أن: المنطق النيوليبرالى لم ينته من فرض نفسه، ليس فقط لأنه لم يقابل قوى معاكسة كافية بعد، ولكن لأن الطريقة التى يفرض بها نفسه كانت دائمًا غير مفهومة جيدًا. الانغلاق الصارم فى إطار المنافسة العالمية هو الرافعة الأساسية لطفرات المجتمعات والدول، من أجل المكسب الأكبر لحكم قلة مختصرة جدًا فى العدد ولكن

---

(1) *Cf.* World Economic Forum, *Global Risks 2014*, Ninth Edition, janvier 2014.

فى منتهى القوة وتستطيع أن تصب فى مصلحتها فقط المكاسب الناتجة عن المنافسة[1].

ولكننا نتمسك أيضًا بأنه لا يوجد شيء لا يمكن تغييره فى هذه الرأسمالية – العالمية وأن عودة التاريخ ممكنة. لم تفرض النيوليبرالية نفسها إلا بتفعيل السياسات المتعمدة التى استطاعت، بالتدريج، أن تؤسس الإطار المؤسسى الذى من المفترض أن يؤدى فيه الصراعات العنيفة بداخله الموجودة بين الأشخاص والشعوب إلى إطلاق العنان. إن خشونة وعدم مرونة هذا الإطار، الذى يجمع دفعة واحدة الاقتصاد الكلى والجزئى، المادة والمثالى، السياسى والاجتماعى، هو ما يغذى دائمًا منذ بداية الرأسمالية، رؤية كابوس نظام لا أحد يستطيع الخروج منه أبدًا. فى الواقع، إنه صحيح تمامًا أن ما يصلح فى الإطار المؤسسى للسوق التنافسى يكون بالضرورة محددًا بالقيود المنهجية والغايات الخاصة بالمؤسسات الرأسمالية نفسها. فى هذا المعنى، أنجح النيوليبراليون ثورتهم، التى هى أيضًا، وفوق كل شيء، ثورة مضادة، بالبحث عن الوصول إلى هدفهم بالخلق الواعى لنظام متماسك لمؤسسات الرأسمالية. من منطلق هذه النظرة فقط، برهن أنصار البنائية المؤسسية على التماسك بدون قياس مشترك مع ذلك الخاص "بالبرجماتيين" و"الواقعيين" الذين يدعون "الديمقراطية – الاجتماعية".

إن القطع مع النيوليبرالية يقتضى من ثم هدم الإطار المؤسس الموجود ليحل محله إطار آخر. كما كان يحب أن يقول أوجست كونت من بعد دونتون **Danton**، نحن لا ندمر إلا ما نستبدل. ينبغى إذًا على اليسار أن يعيد اختراع نفسه

(1) Joseph STIGLITZ،*Le Prix de l'inégalité*،Les Liens qui libèrent،Paris،2012.

مع التأكيد على أن يكون ثوريًا بالكامل، مثلما استطاع النيوليبراليون بطريقتهم. الخبر الجيد بالتحديد هو أنه، فى محاولة إظهار ضرورة المشترك، أكملت حركات المقاومة والانتقاضات الديمقراطية منذ أكثر من عشرة أعوام الخطوة الأولى المهمة فى تشكيل عقلانية بديلة: المشترك يشكل المنطق السياسى الجديد الذى يجب أن يحل محل المنطق النيوليبرالى.

استعادة عظمة فكرة "الثورة"

إن حقبة النيوليبرالية لاتترك أبدًا فرصًا "للتكيف" مع الرأسمالية بواسطة القانون العام والحماية الاجتماعية فى قواعدهم الحالية. للخروج من هذه الحقبة، لابد من ثورة. من الممكن أن تكون الكلمة مفاجئة، داغطة أو مغرية. ولكنها مقلقة وفى نفس الوقت مسيئة. إننا نفعل الثورة على كل شيء وبدون توقف فى التسويق والتكنولوجيا، تتلاحق "الانكسارات" بشكل لا نهائى "للانكسارات" فى العالم السياسى. منذ ثلاثين عامًا، يتم تعريف "الثورى" بأنه المخترع الذى يقلب التقاليد، أو الإنسان السياسى المفتقد للتابوهات والمحرمات والتابوهات الذى يتجرأ على "الإجراءات الشجاعة" ضد البشر. فى الواقع، يحدث أحيانًا لبعض اليساريين أن يتكلموا عن "الثورة" فى اتجاه مختلف، ولكن هذا لتحديد الانكسارات الجزئية التى يعتقدون أنها متكاملة داخل النظام الرأسمالى الحالى: وهكذا فإن البعض يريدون "ثورة" فى المؤسسات السياسية (جمهورية أكثر ديمقراطية) أو "ثورة ضريبية" (تَقَدم أكبر فى الضرائب)، فى حين أن الآخرين يتمنون "ثورة نقدية" (الخروج من اليورو). طريقة الكلام هذه تشهد فى كل الأحوال على تردد أعراضى أمام فكرة الثورة

التى تستطيع أن تقلب اتجاه السياسات، منطق المؤسسات، والمعنى الذى نعطيه للحياة الجماعية.

تلك الثورة تبدو للكثيرين خطرة وبكل الطرق غير ممكنة وفى جميع الأحوال، مستحيلة. فى الواقع، لا يمكن تمنى الثورة مادمنا مقتنعين أن كل ثورة تكون شمولية، إن لم يكن فى مشروعها، فعلى الأقل فى نتائجها. إنه بتلك الطريقة، استطاع التفكير المحافظ حتى الآن أن ينجح فى الإقناع بأن كل تغيير للنظام الاجتماعى سيشكل خطرًا قاتل للحريات الفردية. أحد أوجه الخطب التفاعلية الأكثر تداولاً هى أن الكثير من الديمقراطية يقتل الحرية، وكنتيجة لذلك، وأنه من الأفضل أن تتواجد الهيمنة "الناعمة" للأقلية التى من المفترض أن تحترم الحريات على نظام قد تهدد فيه السلطة الشعبية بإلغائها[1].

ولكن، سواء شئنا أم لم نشأ، إذا اتبعنا الخطاب المحافظ المهيمن، ستكون الثورة غير ممكنة بجميع الطرق فى "البلاد المتقدمة". ولن تكون صالحة إلا فى البلاد المتأخرة سياسيًا، والتى ننتظر لها أن تعيد لعب تاريخ الديمقراطيات الأوروبية والأمريكية، مع وجود التفكير الجيد لعدم "التمادى" فيه إن أمكن. من هذا المنطلق، لم تكن النيوليبرالية مجرد خطاب معارض للثورة، يحركها الوعى بالتهديد الثورى المستمر الذى يجب أن نحتمى منه. وتكمن حداثتها الأكثر راديكاليةً فى إخفاء فكرة أن التاريخ لم يكن مكرس للتكرار الأبدى، وأن المستقبل كان ممكن أن يصنع من شيء آخر غير الرأسمالية. سيكون إذًا من غير المجدى "الدفاع" عنها ضد أعدائها مادامت الرأسمالية هى الحقيقة، بمعنى أنها الوحيدة التى لطالما عرفناها. فى منتصف تسعينيات القرن الماضى، أعطى

(1) *Cf.* Albert O. HIRSCHMAN,*Deux siècles de rhétorique réactionnaire*,Fayard,Paris,1991.

فرونسوا فوريه **François Furet** نسخة واضحة عن هذه الخفة البلاغية. ولم يتردد في الواقع في كتابة هذه الجملة المحددة: "فكرة مجتمع آخر أصبحت شبه مستحيل التفكير فيها، وعلاوة على ذلك، ولم يعد أحد يقوم بتطويرها، في عالم اليوم، أو حتى التخطيط لمفهوم جديد. وبهذا نجد أننا محكوم علينا بالعيش في المجتمع الذي فيه نحيا[1]". توجد هنا إعادة إصدار لتوقعات توكفيل حول نهاية الأفكار الثورية. نتذكر أنه، منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، توصل هذا الأخير إلى أن الأشخاص الديمقراطيين الغارقين في المادية الخالصة لمصالحهم الشخصية، لا يستطيعون إلا التخلي عن عمل تغييرات في المجتمع، الذي هو عشقهم. قامت الثورات الأمريكية والفرنسية بجعل الأفراد ينغلقون في عوالم فردية ونفعية أكثر من قيامها بالسماح بدورة من الاختلاجات السياسية[2]. في عالم الأفراد الخاصة، لا يوجد لا سياسة ولا مشترك ولا تاريخ، كما يردد فوريه: "يتميز المجتمع الحديث بنقص سياسي بالنسبة لوجود الفردي الخاص. إنه يتجاهل فكرة الصالح العام مادام أن كل الأفراد المكونين له، غارقون في النسبية الخاصة بكل واحد فيهم ؛ إنه لا يستطيع أن يفكر فيه إلا من خلال الإحساس بالرفاهية الذي يقسم المترابطين أكثر من جمعهم، ويدمر الشيوعية التي افترضنا بناءها على اسم المجتمع الحديث. الفكرة الثورية هي المؤامرة المستحيلة لهذا البؤس[3]". نستطيع بالتأكيد أن نستخدم هذا النوع من التحليل لنمدد، على طريقة العلوم الاجتماعية، التوقعات الكبيرة لتوكفيل: الميل إلى انغلاق الأفراد

(1) François FURET‹*Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*.Livre de poche.Paris.1996.p. 808-809.

(2) *Cf.* Alexis de TOCQUEVILLE.*OEuvres complètes*.III.2.coll. « Pléiade ».Gallimard.Paris.1985.p. 727).

(3) François FURET‹*Le Passé d'une illusion*.*op. cit*.p. 57.

فى عالمهم الخاص، ولع خاص بالاستهلاك التعويضى والاحتياجى، أو أيضًا، الوزن المتنامى للبيروقراطية. لكن يتبقى السؤال المعلق: هل تقوم خصخصة الأفراد، ثقافة الاستهلاك وبيروقراطية المجتمع بتشكيل الكلمة الأخيرة لإنسانية بالتأكيد متوهمة، أو حتى، خاضعة لمصيرها؟ هذا المفهوم عن التاريخ المغلق إلى الأبد، يشكل التعلق المنهجى بالاعتقاد "التقدمى" بأن النوع البشرى يتقدم من عتبة لأخرى، عن طريق الصعود الإلهى أو أيضًا بمنطق "الادخار)" المتزايد باستمرار، مستخدمين كلمة بيجوى **Péguy**.

منذ أن أعطى فوريه نظرية عن نهاية التاريخ، كما لو كانت الحقيقة النهائية لسقوط حائطِ برلين، جاءت أحداث أخرى منتشرة فى العالم، لتؤكد بشراسة توقعه. تبدو الفكرة التى من خلالها ستكون الثورة بلا شك "خارج الحقل"، عتيقة. ولقد أصبح أيضًا من المألوف أن نسمع عن أن "النموذج الاقتصادى" لم يعد بيئيا صالحًا، وأن انفجار عدم المساواة يهدد بشدة الديمقراطية، وأن النسيج الاجتماعى سيتفكك. فى كلمة واحدة، لا يمكن لهذا أن يستمر ويجب تغيير النظام. عدم قدرة الدول على تصحيح مسار الرأسمالية المالية - بافتراض أنهم يتحركون بموجب هذه الرغبة، وهو ما لا نستطيع تأكيده - ، والشك المتزايد فى إمكانية وجود سياسة اجتماعية وبيئية كفء، وتصاعد الكره بين المجموعات الاجتماعية، كل هذا يؤدى إلى التفكير فى أن قلب النظام الحالى شىء مرغوب فيه، بل ممكن. ولكن إذا كانت الثورة رغبة، لم لا تكون ممكنة؟ لا يوجد أى قانون فى التاريخ يضمن لنا قدوم الثورة ولا يوجد قانون يحمينا من الرجوع إلى البربرية. ولكن لا يوجد أيضًا قانون يمنع إمكانية حدوث ثورة مرغوبة.

الثورة "كمؤسسة ذاتية للمجتمع"

إنه من الممكن ومن المرغوب فيه أن نقوم باستئناف فكرة الثورة التى لا علاقة لها بأى نوع من أنواع نهاية العالم فى الألفية الجديدة، أو بمسيرة انتصار نحو مستقبل مشع. فى لقاء اسمه "ما هى الثورة"، يقوم كاستورياديس بتوضيح الارتباك: "الثورة لا تعنى الحرب الأهلية أو سفك الدماء. وإنما هى استبدال العديد من المؤسسات المركزية فى المجتمع بنشاط المجتمع ذاته: إنها التحول الذاتى للمجتمع فى وقت قصير[1]". لا يجب الخلط بينها وبين "تبديل" المؤسسات كالعائلة، اللغة أو الدين، التى لها أزمتها الخاصة الأكثر طولاً. إنه يحدد أن "الثورة تعنى دخول الأساسى فى المجتمع فى مرحلة من النشاط السياسى، أى التأسيسى[2]". الثورة هى إذًا لحظة زيادة السرعة، التكثيف والتجميع لهذا النشاط الواعى الذى أشرنا إليه باسم "التطبيق التأسيسى". بشكل أكثر تحديدًا، إنها اللحظة التى يصبح فيها التطبيق التأسيسى مؤسسة المجتمع فى ذاته أو "المؤسسة الذاتية". ولكن كيف نفهم بالضبط هذه الفكرة عن الثورة كـمؤسسة ذاتية؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب أن نعود إلى المعانى التى حملتها فكرة الثورة فى العصر الحديث، كما حللتها حنا أرندت[3]. نعلم أنها تحدد أصل مدلولها السياسى من خلال المعنى الفلكى للمصطلح ("الحركة المنتظمة لدوران

---

(1) Entretien avec François Dosse‹24 novembre 1987‹*EspacesTemps*,n38-39,1988. Repris *in* Cornelius CASTORIADIS,*Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*,Le Seuil,Paris,2005,p. 177-184.

(2) *Ibid.*,p. 177.

(3) Hannah ARENDT‹*De la Révolution*,*op. cit.*,chapitre 1.

الكواكب"): فى البداية، أشارت الكلمة إلى "الحركة الدائرية والمتكررة"، بعيدًا تمامًا عن فكرة "الحداثة" و"العنف"، قبل أن تأخذ تأثير التحول إلى مجال الشئون الإنسانية، الخاص "باستعادة" الحالة الأصلية المفترضة. إن مثال الثورة الإنجليزية العظيمة فى ١٦٨٨ يُظهر أن الكلمة المستعملة للمرة الأولى بمعناها السياسى الحديث كانت تعنى "حركة العودة إلى نقطة سابقة التأسيس، ومن ثم عودة للتأرجح فى نظام محدد مسبقًا"، فى أثناء حدوث "إعادة إحياء السلطة الملكية بفضائلها وأمجادها الأولى[1]". مع الثورة الفرنسية، جاءت الكلمة لتعنى العملية العنيدة الذى لا تستطيع أى قوة إنسانية إيقافها أو حتى العودة إلى الحالة الأولى. منذ ذلك اليوم، ظهرت الثورة مثل "تيار قوى كامن يشد الرجال معه"، "كعملية لا تقاوم"، التى يشير إليها استخدام تعبيرات مثل "الفيضان"، "السيل" و"التيار"[2]. من منطلق وجهة النظر هذه، الثورة ليست علماً إنسانيًا أو منتجًا إنسانيا: "نحن لم نصنع الثورة، الثورة هى التى صنعتنا"، هكذا يقول دونتون فى مسرحية جورج بوشنر **Georg Buchner**[3]. ويعود إلى هيجل **Hegel** الفضل فى إعطاء هذه الفكرة شكل من المباركة النظرية بالتفكير فى "القوة" و"الضرورة" فى التاريخ العالمى "كعملية". فى الواقع، ما ذكر فى بداية هذا الملحق يوضح الصفة شبه الطبيعية لعملية النضج الذى توقف فجأة "بشروق الشمس". ونفس هذا التشبيه، تعبير "شروق الشمس الرائع" هو الذى تطبقه دورات فلسفة التاريخ وهى تتغنى بالثورة الفرنسية، إلى حد توضيح

(1) *Ibid*.,p. 361.

(2) *Ibid*.,p. 367.

(3) Georg BUCHNER، *La Mort de Danton*,in *Œuvres complètes*,Le Seuil,Paris,1988,p. 124.

التناغم بين هذا الحدث التاريخى ودورة الكواكب المنتظمة حول الشمس[١].
لكن أرندت عارضت هذا المعنى بما يثبت التجربة التاريخية للثورة الأمريكية، وهى "تأسيس الحرية السياسية" بواسطة مؤسسات حديثة أنشأت "نظامًا جديدًا للقرون" (*novus ordo saeculorum*). من هذه المقارنة بين الثورتين الفرنسية والأمريكية، تنبثق هذه النتيجة، لأن الثورة الأمريكية تفادت طرح "المسألة الاجتماعية"، استطاعت أن تتجنب فخ الترهيب بتوجهها "لتأسيس الحرية" فى المجال العام بدلاً من "تحرير" المعارضة والاحتياج، طالما أنه من الصحيح أن "أى محاولة لحل المسألة السياسية بطرق سياسية تؤدى إلى الترهيب"[٢].

وقد رد كاستورياديس على هذا النقد للثورة الفرنسية فى مقابلة مخصصة "لفكرة الثورة" نُشِرت عام[٣] ١٩٨٩. بالتساؤل حول "خصوصية الخلق التاريخى" الذى تمثله الثورة الفرنسية، يقوم بإثبات راديكاليتها النسبية بالمقارنة بالثورة الأمريكية. فى أمريكا الشمالية، اقتصر تأسيس المجتمع على المجال السياسى العام: بالنسبة للآباء المؤسسين، كانت توجد حالة اجتماعية موروثة من الماضى، وهى "الملكية الزراعية الحرة"، وكانوا يعتقدون أنها مناسبة، ولا يفكرون فى تغييرها، ولم يكن "من وجهة نظرهم يتبقى غير تأسيس المكمل السياسى لهذه الحالة الاجتماعية[٤]". فى المقابل، "توجد عظمة وأصولية الثورة الفرنسية، من وجهة نظرى، فى الشىء ذاته الذى ننتقده أحيانًا: أنها دائمًا ما تميل إلى التساؤل، قانونًا، حول شمولية مؤسسة المجتمع الموجودة.

---

(1) HEGEL،*La Philosophie de l'histoire*,Le Livre de poche,Paris,2009,p. 561-562.

(2) Hannah ARENDT،*De la Révolution*,*op. cit.*,p. 423.

(3) Cornelius CASTORIADIS،"L'idée de revolution"،in *Le Monde morcelé*,*op. cit.*,p. 191-212.

(4) *Ibid.*,p. 192.

لا تستطيع الثورة الفرنسية أن تخلق سياسيًّا إن لم تهدم اجتماعيا[1]". ومن هنا النقد المزدوج الموجه للنقد الأرندتى. أولاً، إنها تتجاهل كما ذكرنا، أن "المسألة الاجتماعية هى مسألة سياسية"، والتى تتشكل باللغة المعاصرة كما يلى: "أليست السلطة الاقتصادية هى فعليًّا سلطة سياسية أيضًا؟[2]" فى المقام الثانى، إنها تتغاضى عن فكرة أن النظام القديم قد شكل "هيكلاً اجتماعيا كاملاً"، وليس هيكلاً سياسيا فقط: "هذا هو الصرح الاجتماعى الذى يجب بناؤه، وبدونه، يستحيل التحول السياسى. على أرض الواقع، لا تستطيع الثورة الفرنسية ببساطة فرض تنظيم سياسى ديمقراطى على نظام اجتماعى ستتركه كما هو". حين أن "الثورة الأمريكية تستطيع أن تبنى فوق وهم "المساواة" الموجودة فعلاً فى الحالة الاجتماعية"، الثورة الفرنسية مضطرة أن تواجه ماضيا من القرن السابق يفرض عليها الاحتكاك بالصرح الاجتماعى كما هو[3]". إذًا، فى فرنسا، أخذت الثورة اتجاه التأسيس الذاتى الكلى للمجتمع، ويتناسب اليوم أن نعيد هذا المعنى حتى نذهب بهذا العمل الواعى بالمجتمع إلى ما هو أبعد. فى الواقع، اصطدمت الثورة الفرنسية بالقيود المتمسكة بالخيال السياسى المهيمن، ذلك الخاص بالدولة والسلطة القومية، الذى جعل منطق التمثيل يسود[4].

إذًا، بمفهومها الخاص، الثورة هى "إعادة تأسيس واضحة للمجتمع" بواسطة "النشاط الجماعى والمستقل" للمجتمع نفسه أو جزء كبير منه[5]. من

(1) *Ibid*.p. 193.
(2) *Ibid*.p. 193-194.
(3) *Ibid*.p. 194.
(4) *Ibid*.p. 198.
(5) *Ibid*.p. 202.

منطلق فكرة الثورة هذه، يجب أن ننسب إليها الفضل فى انطلاق مشروع التحول الجذرى للمجتمع. لا يمكن للإشارة الوحيدة "للسلوك المعادى[1]" أن تكفى: بالمنطق النيوليبرالى، نحن نواجه "هيكلاً اجتماعيًّا كاملاً" مختلف، بلا شك مختلف جدًا عن مجتمع النظام القديم، ولكنه يفرض نفس مقدار الراديكالية على من يسعون إلى قلبه. هذه الراديكالية تمنع رؤية الثورة كاستعادة لحالة الأشياء السابقة لوصول النيوليبرالية، كما تمنع التفكير فيها كأثر عملية النضوج الحيوى أو كمظهر لحتمية تاريخية بارزة، سواء كانت فى شكل "شروق الشمس" أو "غروبها". من كل المعانى المرتبطة بفكرة الثورة التى فحصتها أرندت، لا يبقى إلا "الحداثة"، أى تأسيس نظام جديد باختراع مؤسسات سياسية موجهة لقلب كيان كل الهيكل المجتمعى. مشروع سياسى كهذا لا يمكن فهمه إلا بربطه بالممارسات ذات الطبيعية المختلفة جدا، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية. بشرط ظهور خطوط قوى مشتركة تنتهى بتوليد روابط بين فاعلى هذه الممارسات، يمكن "للدلالة الخيالية" أن تنتهى ببلورة وإعطاء معنى لما كان يبدو حتى الآن أفعالاً فقط أو اتخاذ مواضع متفرقة، متفاوتة وهامشية.

تأسيس ما لا يمكن امتلاكه

فى قلب المشروع السياسى كما نفهمه، يوجد مبدأ المشاع. من المناسب الآن أن نُثبت بدقة بقدر الإمكان ما نفهمه هنا، مع الأخذ فى الاعتبار كل المحددات التى انطلقت بالتدريج من تحليلنا. ليس للملاحظات التالية أى هدف آخر.

---

(1) *Cf.* Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, 1, La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 127.

١/ بدايةً، لقد روجنا بشكل منهجى "للمشاع" كاسم، بدلاً من اتباع العادة فى استخدام الوصف، حتى إننا ذهبنا إلى حد إلغاء أداة التعريف فى عنوان كتابنا: وهذا يعنى بالنسبة إلينا أننا نفهم "المشاع" بمعنى المبدأ وليس كشىء أو كمادة أو كصفة خاصة بشىء أو بمجموعة أشياء. ما هو المبدأ؟ المبدأ هو ما يأتى فى البداية ثم يؤسس الباقى. المبدأ ليس "بداية" تمحى أمام ما بعدها، أو مجرد "نقطة انطلاق" نتركها وراءنا ولا نعود إليها، ولكنه بداية حقيقية، "بداية بادئة دائمًا"، أى إنها بداية تحكم وتسيطر على ما يليها[1]. المشاع مبدأ سياسى بهذا المعنى، إنه يأمر وينظم ويحكم كل الأنشطة السياسية. علاوة على المعنى المنطقى للفظ، المبدأ هو التمهيد للتعقل أو للتوضيح، أى إنه المقترح، كما شرحنا هذا التعبير فى الجزء الثالث من هذا الكتاب: "للمقترحات السياسية" التسعة قيمة المبادئ المنطقية فى أنها هى الممهد للتعقل، كما أنها خصصت لتوضيح كيف أن المشاع مبدأ سياسى.

٢/ إذا كان المشاع فى الحقيقة مبدأ، فإنه ليس مبدأ كغيره، بل إنه مبدأ سياسى، بل إنه هو المبدأ السياسى. نفهم من كلمة "سياسى" أن هذا النشاط التداولى الذى يضطر الأفراد بواسطته أن يقرروا معًا ما هو صائب، وكذلك القرار والفعل السابقان لهذا النشاط الجماعى.إذًا، فالسياسة ليست "عملاً" مخصصًا لأقلية محترفة، إنها لا ترفع من كفاءة بعض المتخصصين، لا يمكن أن تكون وظيفة، إنها الشغل الشاغل لكل من يتمنى أن يشترك فى جزء من المداولات العامة، بصرف النظر عن حالته أو وظيفته[2]. إنها تعنى فى عمقها

(1) Pierre AUBENQUE‹*Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique*.Vrin.Paris.2009.p. 124.

(2) *Cf.* Bernard MANIN.*Principes du gouvernement représentatif*.Champs/Flammarion. Paris.1996.p . 29.

نشاط "المشاركة" في المداولات، نشاط "جعل الكلمات والأفكار مشتركة". لهذا، بينما يحلم البعض بسياسة مؤسسة على التجربة العلمية، وفقًا لنموذج العلاج[1] المبنى على الدليل، من المهم التذكير بهذه الحقيقة الأولية وهى أن السياسة التى ستعارض الموافقة بالأدلة، لن تكون سياسة على الإطلاق: بدون المداولات وممارسة الحكم، لن تكون أى سياسة ممكنة، ولكنها النفى العملى للسياسة، عندما لا تكون نفيها الإرهابى.

٣/ بكونه مبدأ سياسيا، يفرض المشاع المشاركة فى نفس النشاط كأساس للالتزام السياسى، ومن ثم للنشاط المشترك كأساس للالتزام المشترك: إن كلمة الوظيفة *munus* التى يتضمنها لفظ "المشاع"، تعنى الالتزام والنشاط معًا أو المهمة. وهذا يعنى أن أى انتماء سواء للدولة أو للإنسانية أو غيره، لا يمكن أن يكون لنفسه أساس الالتزام السياسى. وينتج عن ذلك أيضًا، أن هذا الالتزام ليس له أى صفة مقدسة أو دينية وهذا يؤدى، أن أى مصدر سامٍ وأى سلطة خارجية عن النشاط يجب أن يتم رفضها. إن الالتزام السياسى يسبق الحراك المشترك، ويحصل على كل قواه من الاشتراك العملى الذى يرابط كل المشتركين فى وضع قواعد نشاطهم، ولا يسود إلا على المشتركين فى النشاط الواحد.

٤/ كما فهمنا، لا يمكن للمشاع أن يكون هدفًا، على الأقل بمعنى أنه موجه بالرغبة أو بالإرادة، إنه منزه تمامًا عن أى غاية، كما أنه لا يضفى على الشئ صفة الشيء المرغوب. إنه من ثم ليس الغاية التى نتوجه إليها أو نبحث عنها: ويجب

(١) تأتى جملة "*evidence based policy*" أى السياسة المبنية على الدليل من المصطلح الإنجليزى "*evidence based medicine*" العلاج المبنى على الدليل.

عدم الخلط بين المشاع وما يسمى "بالصالح العام". الصالح العام فى الفلسفة السياسية يشير إلى ما يجب أن نبحث عنه ونحدده معًا ؛ إنه يختلط مع الصائب بقدر ما يتطابق مع النفع العام الذى ينبغى على المداولات الجماعية أن تهدف إليه[1]. ومن ثم فإنه هنا الشىء المرغوب بامتياز. هذا لا يعنى أن المجتمع، مهما كان، يستطيع الاستغناء عن تحديد محتوى "الصالح العام"، إنه ببساطة القول بأن هذا الصالح يجب أن يحدد دائمًا بالمشاركة: المشاع هو إذًا المبدأ الذى يبحث عن هذا الهدف، "الصالح العام"، كما أنه من الحقيقى أنه من أجل التوجه إليه والبحث عنه، يجب فى البداية أن نشارك فى نشاط المداولات المشتركة. نثبت من هنا أن المشاع هو الأول وليس "الصالح العام".

٥/ ولأنه ليس هدفًا، فالمشاع ليس أيضًا شيئًا ولا ملكية أو صفة لشيء يشكل الجوهر. ومن ثم لن نخلط بين المشاع مع ما هو مشترك بسبب ملكية موروثة بطبيعتها: على سبيل المثال، الضوء أو الهواء أشياء «مشتركة» بلا شك وبلا أى علاقة لها بالمشاع. ولا نخلط أيضًا المشاع مع ما هو حق مشترك أو شيء مادى مشترك (أعالى البحار، المياه الجارية، المساحات الموصوفة بأنها إرثًا مشترك للإنسانية...)، أو أى شيء غير مادى (الأفكار، المعلومات المرتبطة بالعالم الحقيقى، الاكتشافات العلمية، نتاج الفكر الواقع فى المجال العام). إن الفئة القانونية «للشىء المشترك» تفصل الأشياء عن النشاط، فى حين أنه فقط بالنشاط، تصبح الأشياء مشتركة. يجب من ثم إهمالها.

---

(1) *Les Politiques*.op. cit.p. 246.

٦/ فى المقابل نعطى لأنفسنا شرعية الحديث عن المشتركات للإشارة إلى ما هو ملقى على عاتق النشاط المشترك، أى ما يصبح مشتركًا بموجب النشاط، وليس فقط للإشارة إلى ما هو مشترك. لا يوجد شيء مشترك بطبيعته، فقط الممارسات الجماعية هى التى تحدد صفة المشاع لشيء أو مجموعة من الأشياء. إذًا توجد أنواع مختلفة جدًا من المشترك بحسب طبيعة نشاط الفاعلين المؤسسين لهذا المشاع، ويعملون على صيانته وإبقائه على قيد الحياة (الأنهار الجارية المشتركة، الحدود المشتركة، الإنتاج المشترك، المعارف المشتركة ...). طبيعة وخصائص الشيء الموكل لنشاط لا تختلف عن نوع النشاط، ولكن فى كل مرة، النشاط هو الذى «يجعل الشيء مشتركًا» عن طريق وضعه فى مساحة مُؤَسسة بإنتاج قواعد خاصة ومرتبطة به.

٧/ المشاع هو قبل كل شيء، مسأله مؤسسية وحكومية. بالحديث حتى الآن عن مؤسسة المشاع، فهمنا أن المشاع بشكل عام كهدف لفعل التأسيس، ولم نفهم المشاع كمبدأ : لأنه، لو كان المشاع كمبدأ لا يحتاج إلى التأسيس، ويحتاج فقط إلى أن نتعرف عليه ثقافيا وعمليا، فهذا ما ستكون عليه كل المشاعات. كل مشاع يجب أن يؤسس بطريقة عملية تفتح مساحة معينة لتحديد قواعد تشغيله. هذا التأسيس يجب أن يستمر لما هو أبعد من الفعل الذى بواسطته وُجِد المشاع. كما يجب دعمه على مدار الوقت بشكل عملى يسمح بتغيير القواعد التى وضعها هو بنفسه. هذه الممارسة العملية هى ما نطلق عليها التطبيق التأسيسى. هذا الأخير لا يرتبط إطلاقًا بالإدارة»، بمعنى الإدارة الخاصة لكل سلطة اتخاذ قرار. إن الرؤية الإدارية هى فى الحقيقة مرتبطة بالمفهوم الطبيعى للمشاع: كون أن المشاع مدرج فى الطبيعة وفى خواص الأشياء،

فمعرفته قد تشكل هدفًا للإجماع يتخطى الصراع على المصالح المجتمعية. على عكس «الإدارة»، تأخذ «الحكومة» على عاتقها الصراعات وتبحث عن تخطيها بقرار خاص بالقوانين. إن التطبيق التأسيسى هو إذًا ممارسة حكومة المشاعات بواسطة المجموعات التى تعطيها الحياة.

٨/ كمبدأ سياسى، يسعى المشاع إلى أن تكون له قيمة فى المجال الاجتماعى كما هو فى المجال السياسى العام. لا جدال إذًا من أن نحدد مقدمًا أولوية هذا المجال الأخير مع إهمال مجال الإنتاج والتبادل فى حروب المصالح الخاصة أو احتكار الدولة. لكن بسبب صفته كمبدأ سياسى، لا يشكل المشاع أبدًا «نمط إنتاج» جديد أو «كطرف ثالث» يقف بين السوق والدولة لتشكيل قطاع اقتصادى ثالث إلى جانب الخاص والعام. إن أولوية المشاع لا تتضمن إخماد الملكية الخاصة، أو من باب أولى، إخماد السوق. بل على العكس تفرض خضوعهم للمشاع، بهذا المعنى، تقييد قوانين الملكية والسوق، وليس فقط عن طريق طرح بعض الأشياء من التبادل التجارى للاختفاظ بها للاستعمال العام، ولكنه أيضًا يلغى حق الاستهلاك الذى بواسطته يكون شيئًا ما خاضعًا تمامًا لإدارة المالك الأنانية.

٩/ إذا كان المشاع مبدأ سياسيًّا مستعرضًا لكلا المجالين، وإذا كانت المشاعات هى المساحات المؤسسية المفتوحة بموجب معين مرتبط بأشياء معينة بصرف النظر عن النوع، فهذا يعود لوجود مشاعات سياسية ومشاعات اجتماعية. إن المشاعات السياسية تأخذ على عاتقها «الأشياء العامة» على جميع المستويات، من المحلى إلى العالمى مرورًا بالوطنى. إن المجال الاجتماعى الاقتصادى مُنظم انطلاقًا من المعيار الوحيد لامتداد النشاط الاجتماعى وفقًا

لمنطق فيدرالى. تمثل الكوميونة الشكل الابتدائى للحكومة الذاتية فى المجال السياسى الخالص، فهى بهذا المعنى المشاع السياسى الرئيسى. ومن ثم فمن المستبعد استمرار نموذج الدولة القومية الموحدة والمركزية التى ينظمها مبدأ السلطة. وبهذا يرسم المبدأ السياسى للمشاع حدود الفيدرالية المزدوجة: فيدرالية المشاعات الاجتماعية-الاقتصادية المؤسسة على قاعدة اجتماعية مهنية، وفيدرالية المشاعات السياسية المؤسسة على قاعدة إقليمية. وهكذا تتكون ديمقراطية المشاعات.

١٠/ كمبدأ، يُعرف المشاع معيار عدم الامتلاك. إنه يفرض فى الواقع إعادة تأسيس كل العلاقات الاجتماعية من منطلق هذا المعيار: إن غير المخصص ليس هو ما لا نستطيع أن نمتلكه، أى ما يستحيل امتلاكه فى الواقع، ولكن ما لا يجب ألا نمتلكه، أى غير المسموح امتلاكه لأنه يجب أن يبقى للاستعمال العام. يعود إلى التطبيق التأسيسى تحديد ما هو غير المخصص. سنعترض على أنه لا يمكن أن يكون غير المخصص هدفًا لمؤسسة ولكن يجب أن يُعَرف كما هو: الرغبة فى تأسيسه سيجعله يعتمد على عمل شخص أو أكثر، وفى هذه الحالة سيتم امتلاكه: هو فى البداية نسيان أن حالة الجماعة هى نتيجة لعمل مشترك من التأسيس بدلاً من أن نسبقها. كما أنه نسيان أنه يوجد فرق جوهرى بين نوعين من الامتلاك: الامتلاك - الانتماء، وبه يصبح الشيء موضوعًا للملكية، والامتلاك - الوجهة، وبواسطته يكون الشيء خالصًا لنهاية معينة وهى إرضاء الاحتياجات الاجتماعية.

تأسيس غير القابل للامتلاك هو طرح شيء من الامتلاك - الانتماء حتى نستطيع أن نحقق الامتلاك - الوجهة بشكل أفضل، أى منع تملكه حتى يصبح

ملكًا لوجهته الاجتماعية – على سبيل المثال، الأرض لتوفير احتياجات التغذية. إنه تنظيم استعمال الشيء بدون امتلاكه، أى نزع سلطة التحكم فيه كملاك. ولهذا نفهم أننا نستطيع أن نستمر فى الكلام عن "الممتلكات المشتركة"، ولكننا نفضل الاستغناء عن كلمة "الممتلكات": لأنه لا توجد "ممتلكات مشتركة"، توجد فقط المشاعات التى يجب تأسيسها.

المشاع

مقال عن الثورة فى القرن الواحد والعشرين

فى جميع أنحاء العالم، تعارض العديد من الحركات احتكار القلة للموارد الطبيعية، والمساحات والخدمات العامة، والمعارف وشبكات التواصل. تطالب هذه النضالات بالاحتياج ذاته، وترتكز جميعها على مبدأ واحد: المشاع.

يبين بيير داردو وكريستيان لافال لماذا يُفرض هذا المبدأ اليوم بكونه المصطلح المركزى للبديل السياسى للقرن الواحد والعشرين: إنه يربط بين النضال ضد الرأسمالية والإيكولوجيا السياسية عن طريق المطالبة "بالمشاعات" فى مقابل الأشكال الجديدة لملكية الدولة والملكية الخاصة ؛ إنه يصل بين النضالات العملية والبحث عن الحكومة الجماعية للموارد الطبيعية أو المعلوماتية ؛ ويحدد الأشكال الديمقراطية الجديدة التى تطمح إلى خلافة التمَثيل السياسى واحتكار الأحزاب.

هذا الظهور للمشاع على نطاق الحراك يطالب بالتوضيح فى الفكر. يختلف المعنى الحالى للمشاع عن الاستخدامات القديمة المتعددة لهذا

المصطلح، سواء الفلسفية، القانونية أو اللاهوتية: الصالح الأعظم للمدينة، عالمية الجوهر، خاصية جوهرية فى بعض الأشياء، عندما لا يشير إلى الغاية التى يسعى إليها الخلق الإلهى. ولكن يوجد خيط آخر يربط بين المشاع ونشاط الأفراد فى حد ذاتهم ولا يربط بينه وبين جوهر الرجال أو طبيعة الأشياء: فقط ممارسة نشاط المشاركة هو ما يستطيع أن يقرر ما هو "المشاع"، والاحتفاظ ببعض الأشياء للاستخدام المشترك، وإنتاج قواعد قادرة على إلزام الأفراد. بهذا المعنى: ينادى المشاع إلى تأسيس جديد للمجتمع بنفسه: ثورة.

المؤلفان فى سطور :

١ - بيير داردو

فيلسوف ومحاضر. يهتم بالبحث فى ماركس وهيجل.

٢ - كريستيان لافال

عالم اجتماع ونشر

الرجل الاقتصادى (جاليمار، ٢٠٠٧)

قام الاثنان بتأليف: "المنطق الجديد للعالم" (لا ديكوفيرت، ٢٠٠٩)،

و"ماركس، الاسم: كارل" (جاليمار، ٢٠١٢)

وبتأليف إنقاذ ماركس؟ مع الموهوب موحود (لا ديكوفيرت، ٢٠٠٧).

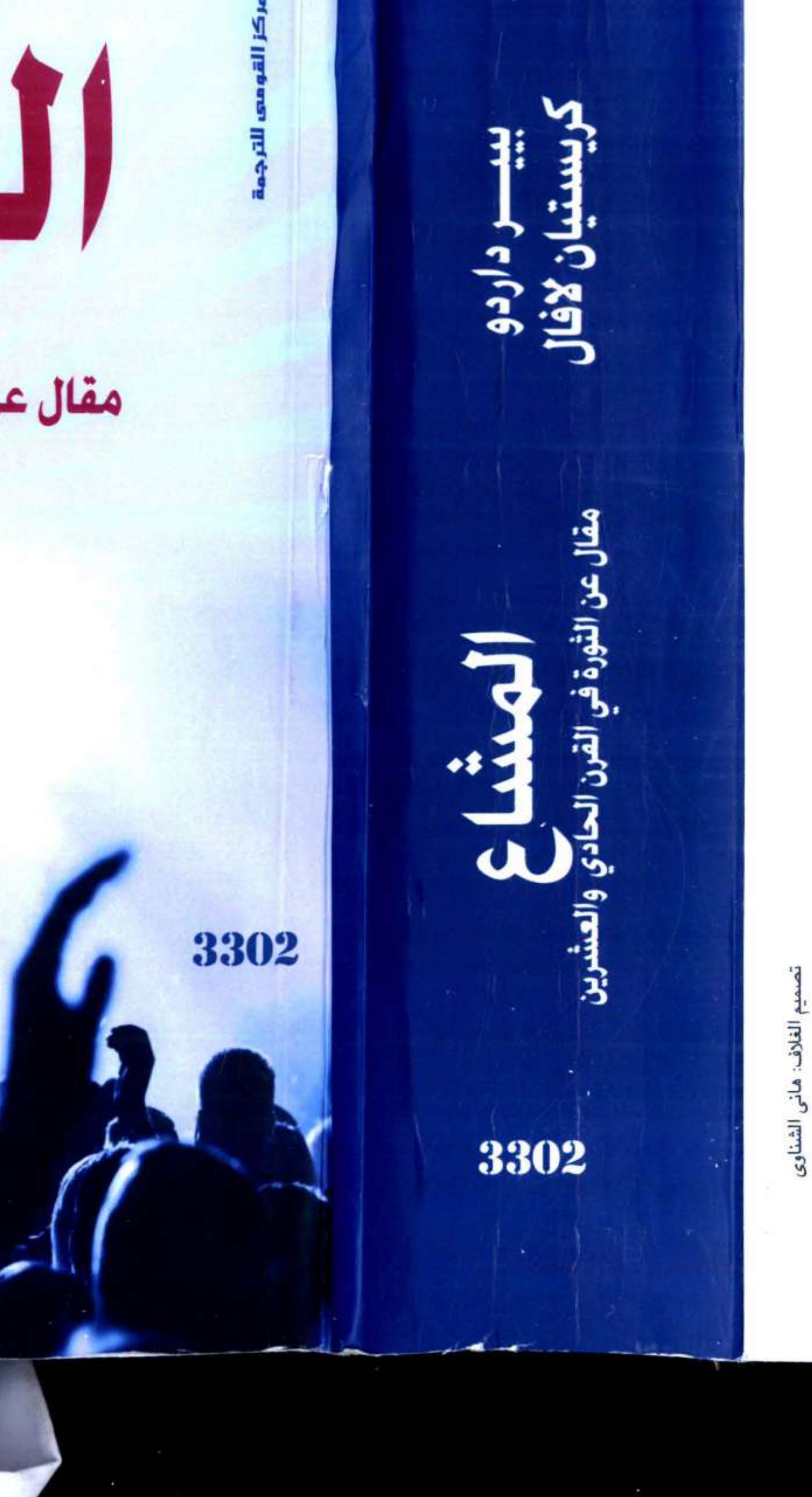
منذ ٢٠٠٤، يستضيفان مجموعة الدراسة والبحث بشأن "التساؤل عن ماركس" التى تسعى إلى المساهمة فى تجديد الفكر النقدى.



المترجمة فى سطور :

ابتسام محمد إبراهيم نجيب

مواليد ١٩٩٣، باحثة سياسية، حاصلة على بكالوريوس الاقتصاد والعلوم السياسية من جامعة القاهرة، القسم الفرنسى، فى ٢٠١٥، وليسانس العلوم السياسية فى ٢٠١٤ من باريس I سوربون والماجيستير فى الاجتماع السياسى من باريس I سوربون فى ٢٠١٦. ومدرس مساعد بالقسم الفرنسى فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.



لة للموارد
ل. تطالب
شاع. يبين
ه المصطلح
لنضال ضد
" في مقابل
النضالات
لمعلوماتية؛
ل السياسي

كر. يختلف
طلح، سواء
ة الجوهر،
سعى إليها
فراد في حد
ط ممارسة
اظ ببعض
هذا المعنى:

تصميم الغلاف: هانى الشناوى